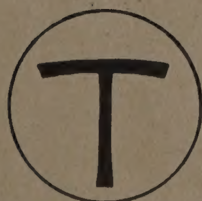
FRANZISKANISCHE STUDIEN

VIERTELJAHR-
SCHRIFT



DIETRICH-COELDE-VERLAG
WERL/WESTF.

HEFT 1 39. JAHR 1957

INHALT

(Fortsetzung vorletzte Umschlagseite)

Es ist das Anliegen dieser Zeitschrift, die Geschichte der Franziskanerschule und der drei Orden des hl. Franziskus zu erforschen und dem Einfluß nachzugehen, den das Franziskanertum jeweils auf seine Zeit ausgeübt hat. Für die Gegenwart stellt sie sich besonders die Aufgabe, philosophische und theologische Fragen im Geiste der Franziskanerschule zu behandeln. Französische und englisch-amerikanische Beiträge erscheinen im Original; die Zeitschrift wird herausgegeben in Zusammenarbeit mit den „Franciscan Studies" und dem „Franciscan Institute", St. Bonaventure, NY, USA. Eine Serie von Monographien mit demselben Ziel erscheint im gleichen Verlag unter dem Titel „Franziskanische Forschungen".

Hauptschriftleiter: Dr. Julian Kaup OFM, Paderborn

Mitglieder der Schriftleitung: Dr. Timotheus Barth OFM, Sigmaringen; Dr. Kajetan Eßer OFM, M.Gladbach; Gerold Fußenegger OFM, Quaracchi (Firenze); Dr. Valens Heynck OFM, Paderborn; Dr. Palmaz Rucker OFM, München.

Alle die Zeitschrift betreffenden Mitteilungen sind erbeten an: Schriftleitung der Franziskanischen Studien, (21a) Paderborn, Westernstraße 19.

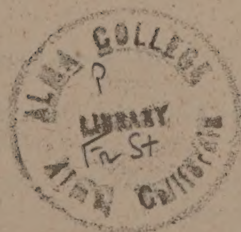
Franziskanische Studien. Vierteljahrschrift. — Dietrich-Coelde-Verlag GmbH, Werl/Westf. Bestellungen erbeten an Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf.; Gesellschaftskapital 20 000 DM; Gesellschafter: Josef Werlemann 10 000 DM, Josef Westemeyer 10 000 DM. — Bezahlungen auf Postscheck-Konto Dortmund 15 707. — Der Bezugspreis beträgt für den Jahrgang 16 DM, für das Einzelheft 5 DM.

Franziskanische Studien

Vierteljahrschrift

neununddreißigster Band

1957



Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen

INHALTSVERZEICHNIS

I. Abhandlungen

II. Berichte und Hinweise

III. Besprechungen

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Gestalt und Ideal des Minderbrüderordens in seinen Anfängen[1]

Von Kajetan Eßer OFM

Seit den Studien von K. Müller, P. Sabatier, P. Mandonnet, von W. Goetz[2], H. Tilemann u. a. ist die Auseinandersetzung über die „ursprünglichen Ideale“ des hl. Franziskus nicht mehr zur Ruhe gekommen. Ebenso blieb bis heute in der Diskussion, was wohl Franziskus mit seiner Brüderschaft ursprünglich intendiert habe. War seine Absicht, einen Orden als klösterlich lebende Gemeinschaft von Christen ins Leben zu rufen, welche nach Vollkommenheit strebten, wie es damals in der Kirche üblich war? Oder war so etwas wie der spätere „Dritte Orden“ das zuerst Intendierte, aus dem sich dann im Laufe der Entwicklung, vor allem unter dem Druck der Römischen Kurie, ausgesprochene Männer- und Frauenorden herauskristallisierten[3]? Welche Ideale erstrebte er für sich und die sich um ihn gruppierende Bewegung? Blieben dieselben unverändert oder mußten auch sie unter dem Einfluß der Kurie deren politischen Zielen angepaßt werden? Solche und ihnen ähnliche Fragen interessieren bis heute nicht nur die Historiker. Sie sind auch dem auf Franziskus zurückgehenden Orden Fragen von mehr als nur theoretischem Interesse. Leider werden sie auch immer wieder durch Literaten in breitere Schichten getragen, ohne daß solche Schreiber sich um eine Erkenntnis der historischen Wahrheit bemüht hätten. Darum ist nicht zu leugnen, daß alle diese Fragen nach wie vor einer eindringlichen Behandlung bedürfen.

Je mehr man sich nun mit diesen Problemstellungen in der neueren Franziskusforschung befaßt, um so mehr macht man die überraschende Feststellung, daß die so verschiedenen Deutungen des ursprünglichen Wollens des hl. Franziskus und die oft so ganz andersgearteten Darstellungen seiner ursprünglichen Ideale irgendwie schon in den mittelalterlichen Quellen zum Leben des Heiligen und zur Geschichte seines Ordens ihr Fundament haben, und zwar

---

[1] Die folgenden Ausführungen wurden als vorläufiges Ergebnis einer weiterreichenden Studie über die Frühgeschichte des Minderbrüderordens auf der letzten Konferenz deutscher Franziskanerlektoren in M. Gladbach vorgelegt. Den drängenden Bitten vieler Zuhörer entsprechend haben wir uns entschlossen, diese Studie, die doch schon ein Ganzes sein kann, vorweg zu veröffentlichen, zumal die Beendigung der ganzen Arbeit noch einige Jahre in Anspruch nehmen wird.

[2] W. Goetz, Die ursprünglichen Ideale des hl. Franziskus von Assisi, in: Italien im Mittelalter, Bd. I, Leipzig 1942, 125—160. Dort auch weitere Literaturhinweise.

[3] Dieser speziellen Frage widmete vor allem Goetz seine genannte Studie. Allerdings blieb er auch 1942 noch bei der Materialbasis, die er 1903 beim ersten Erscheinen derselben benutzt hatte, obwohl in der Zwischenzeit wichtiges Quellenmaterial veröffentlicht worden war. — Leider setzte sich seine so sorgfältige Studie mit ihren Ergebnissen gegen die anderen, meist „interessanteren“ Thesen nicht durch!

vor allem, insoweit diese Quellenschriften innerhalb des Ordens selbst entstanden sind[4]. Darum besteht die Gefahr, daß man nicht genug beachtet, daß deren Verfasser als Angehörige des Ordens naturgemäß ein Interesse daran hatten, dessen Anfänge im Lichte einer späteren Entwicklung zu interpretieren, bzw. spätere Entwicklungen in die Anfänge zurückzuprojizieren, um sie damit zu rechtfertigen[5]. Auf alle diese Quellen, seien sie Lebensbeschreibungen des hl. Franziskus, Chroniken oder systematische Darlegungen der Ordensideale, muß daher bei der Behandlung unserer Frage zunächst einmal aus methodischen Gründen verzichtet werden[6]. Um einen möglichst unverfänglichen Standpunkt zu gewinnen, seien für diese Untersuchung nur solche Quellen herangezogen, die über jeglichen Verdacht einer persönlichen Interessiertheit oder einer ordenspolitischen Parteinahme erhaben sind. Solche Zeugnisse sind neben den Schriften des hl. Franziskus selbst solche Schriften, deren Verfasser *nicht* der franziskanischen Bewegung angehörten, die aber Augenzeugen des Geschehens waren, bzw. noch zu Lebzeiten des hl. Franziskus geschrieben haben. Stehen sie doch von vornherein außerhalb des *späteren* Streites über die Deutung von Franzens Wollen und seiner Ideale.

I. Zur Quellenfrage

Die für unsere Untersuchung in Frage kommenden Schriften seien zunächst kurz charakterisiert und zusammengestellt[7]:

A: Die Chronik des Prämonstratenserpropstes Burchard von Ursperg († 1230), der seine Aussagen über die franziskanische Bewegung auf Grund der Beobachtungen machte, die er anläßlich seiner Romreise im Jahre 1210 gesammelt hatte (TM 17—18).

B: Ein Brief, den Jakob von Vitry etwa November 1216 im Hafen von Genua an seine Freunde in der Lütticher Gegend schrieb. Seine Angaben be-

---

[4] Hier hat das moderne Quellenproblem zur Geschichte des hl. Franziskus zu einem guten Teil seine weithin emotionale Wurzel. Dies — und nicht so sehr in der Sache liegende Momente! — macht es darum so schwierig. Das dürfte bei seiner Behandlung und Darstellung nie übersehen werden.

[5] Vgl. K. Eßer — L. Hardick, Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi (Franziskanische Quellenschriften, Band 1), Werl/Westf. 1956[2] (abgekürzt: Schriften), 17 f. Diese Übersetzung stimmt in der Kapiteleinteilung mit den kritischen Editionen überein, so daß sich wohl besondere Hinweise auf dieselben erübrigen.

[6] Damit soll über den faktischen Zeugniswert dieser Dokumente nichts ausgesagt werden. Vielleicht wird sich derselbe erst auf Grund unserer Untersuchungen klar herausstellen bzw. genauer festlegen lassen.

[7] Die meisten dieser Texte sind ediert bei L. Lemmens, Testimonia minora saeculi XIII de s. Francisco, Ad Claras Aquas 1926 (abgekürzt: TM). Im Verlauf der Arbeit verweisen wir der Einfachheit halber nur durch den Buchstaben der folgenden Aufzählung auf diese jeweiligen Quellen.

ruhen ganz auf der unmittelbaren Erfahrung, die der Verfasser 1216 in Mittelitalien selbst gemacht hatte[8].

C: Ein anderer Brief desselben Autors, den er im Februar/März 1220 zu Damiette beim Kreuzfahrerheer schrieb. Dieser Brief wurde des öfteren ediert, wobei die Editoren aus dem Franziskanerorden einen Passus im ersten Teil des Briefes, der für den Orden sehr ungünstig klingt, als angeblich spätere Interpolation unterdrücken[9]. Wir folgen der Ausgabe von H. Boehmer[10].

D: Das Kapitel 32 des zweiten Buches der *Historia orientalis* des Jakob von Vitry. Er schrieb sie von 1219 an, verwertete aber im wesentlichen seine Erfahrungen, die er selbst einige Jahre zuvor im Abendland gesammelt hatte (also ca. 1216). Sein Bericht wurde jedenfalls vor der wichtigen Schlacht bei Damiette (8. 9. 1221) beendet (Analekten 102—106; TM 81—84).

E: Die *Rhetorica antiqua* des Bolognesen Buoncompagni, die ca. 1220 fertiggestellt wurde und zwei kurze, aber für unsere Fragestellung bedeutsame Berichte enthält (TM 92).

F: Das *Chronicon Montis Sereni* eines unbekannten Prämonstratensers aus dem Kloster Lauterberg bei Halle im damaligen Erzbistum Magdeburg. Die Chronik reicht bis zum Jahre 1225 und berichtet zum Jahre 1224 vom Erscheinen der Minderbrüder im Gebiet von Magdeburg (TM 18—19).

G: Die *Legenda de passione sancti Verecundi militis et martyris*, deren uns unbekannter Verfasser sich für seinen Bericht zweimal auf besonders charakterisierte Augenzeugen beruft (TM 10—11).

H: Als Augenzeuge berichtet auch der nicht sicher zu ermittelnde Verfasser der Vita Gregorii IX., wohl ein diesem Papste nahestehender Kurialbeamter, der die Geschehnisse selbst miterlebt hat, über die er — allerdings erst nach dem Tode seines Herrn und offensichtlich sehr zu dessen Gunsten — berichtet (TM 12).

Diesen schließen sich noch einige andere, vor allem auch einzelne Aktenstücke an, die wir jeweils an Ort und Stelle näher charakterisieren.

Den aus diesen Quellen eruierten Befund werden wir dann bei den einzelnen Fragen sowohl mit den Schreiben der päpstlichen Kurie unter Honorius III.[11],

---

[8] Der *ganze* Brief, der für unsere Fragestellung nicht unwichtig ist, wurde ediert bei H. Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, Tübingen 1904 (abgekürzt: Analekten), 94—101; Lemmens bringt TM 79—80 nur den wichtigsten Teil.

[9] Text bei TM 80, Literatur zur Frage ebenda 80, n. 2.

[10] Analekten 101—102.

[11] Diese Schreiben setzen allerdings erst 1219 ein; zu einem Zeitpunkt also, bis zu dem die franziskanische Bewegung schon eine intensive Entwicklung durchgemacht hatte. Daß dies so spät geschieht, ist aber auch, um das schon betont vorwegzunehmen, ein untrügliches Zeichen dafür, daß das Interesse der Römischen Kurie an den Brüdern zunächst nicht allzu groß war. Als sich dann die päpstliche Kanzlei mit ihnen beschäftigte, tat sie es z. T. nur auf Ersuchen des hl. Franziskus und der Brüder und offensichtlich mit großer Zurückhaltung. — Wir zitieren nach dem 1. Band des *Bullarium franciscanum*, indem wir den jeweiligen Texten dessen Seitenzahlen beifügen.

wie mit den Schriften des hl. Franziskus selbst konfrontieren. Aus den Übereinstimmungen, bzw. Abweichungen dieser drei Gruppen (des Handelnden, des „Gegenspielers“ und der nicht beteiligten Zuschauer) wird sich dann wohl eine Antwort auf unsere Fragen finden lassen.

II. Orden oder nicht?

Wenn man die Reihe der oben angeführten Zeugnisse auch nur oberflächlich durcharbeitet, drängt sich die unübersehbare Feststellung auf, daß die meisten ihrer Urheber dem neuen Phänomen der franziskanischen Bewegung mit einer gewissen Rat- und Hilflosigkeit gegenüberstehen. Es fehlen ihnen einfach die Kategorien, in welchen sie das Neuartige dieser Bewegung zum Ausdruck bringen sollen.

So variiert z. B. die Bezeichnung für die Oberen, die folgende Benennungen erhalten: „magister et rector“ oder einfach „Magister“[12]; vielfach findet sich auch „priores seu custodes“, wobei der aus den Schriften des hl. Franziskus bekannten Amtsbezeichnung „custos“ das allgemeinverständliche „prior“ beigefügt zu sein scheint. Bei Jakob von Vitry findet sich auch einmal die Abstufung: „summus prior“ für den höchsten Oberen und „minores priores“ für die anderen (D — TM 81)[13]. Verhältnismäßig selten findet sich das dem Schrifttum des Heiligen entsprechende *minister*[14], aber auch dann wird noch verdeutlicht: „minister et rector“ (H — TM 12). Auch die päpstliche Kanzlei kennt auffallenderweise keinen einheitlichen Gebrauch dieser Termini. Selbst ihre Beamten gewöhnten sich erst allmählich an die von Franziskus geschaffenen Denominationen. Deren trefflichste „minister et servus“ begegnet allerdings im außerfranziskanischen Schrifttum dieser Zeit überhaupt nicht.

Angesichts dieser Ratlosigkeit, die sich auch auf anderen Gebieten äußert, mag es um so auffallender und gewichtiger sein, daß die außenstehenden Berichterstatter die franziskanische Bewegung eigentlich immer als einen kirchlichen Orden ansehen, wenn sie auch das unerhört Neue desselben ganz klar herausstellen:

Schon Burchard von Ursperg, der im Franziskanertum eine vom Papst geförderte, wenn nicht gar eine von ihm ins Leben gerufene Gegenbewegung zu den ketzerisch gewordenen Waldensern sah, betrachtet sie als einen

---

12 Hierbei wäre an den „Magister generalis“ der gleichzeitig entstehenden Predigerbrüder und an den „Meister“ des Deutschordens zu denken. Man übertrug also einen zeitgeläufigen Ausdruck auf das Neue.

13 Das Verbot des hl. Franziskus in seiner Regula non bullata: „Und niemand soll in dieser Lebensweise Prior genannt werden“ (Kap. 6; Schriften, 57) hat hier einen sehr konkreten Hintergrund. Er wehrt sich gegen solche Übertragungen.

14 Trotz der Regula bullata blieb die päpstliche Kanzlei noch lange bei „Prior et custos“. Erst unter Gregor IX. setzt sich allmählich der dem Geiste des Ordens eigentümliche Sprachgebrauch in den kurialen Schreiben durch.

Orden ähnlich dem gleichzeitig entstehenden Dominikanerorden: „Eo tempore mundo jam senescente exortae sunt duae *religiones* in Ecclesia, cujus ut aquilae renovatur juventus ... videlicet Minorum fratrum et Praedicatorum.“ Er gebraucht also den Gedanken, dessen sich schon Anselm von Havelberg bediente, daß sich auch durch diese beiden Orden — wie durch alle früheren — die Kirche verjünge, ihre Jugendzeit, die der Urgemeinde, wieder von neuem lebendig werde[14a]. Beachtenswert ist auch, daß er dem häretischen Gegenstück der Minderbrüder, den Armen von Lyon, die vom Papste nicht bestätigt wurden. den Vorwurf macht, sie trügen „quasdam cappas *quasi* religionis“ (A — TM 17). Diese kleiden sich also zu Unrecht wie Ordensleute, was die Minderbrüder also nach seiner Ansicht nicht tun. Alle diese Einzelzüge erhärten also die Tatsache, daß Burchard die Minderbrüder als wirkliche Ordensleute kennengelernt hatte.

Ebenso spricht Jakob von Vitry im Jahre 1216 ganz klar von einem Orden oder zum mindesten von einer ordensähnlichen Gemeinschaft (B — TM 79): „Homines autem illius *religionis*“[15]. In seinem Brief aus dem Jahre 1220 nennt er diese „religio“ auch ganz klar „ordo“ und kommt ganz kurz auch auf die „institutio“ dieses Ordens zu sprechen. Im gleichen Brief kennzeichnet er den Übertritt einiger seiner Kleriker zu dem neuen Orden als: „tradere se religioni Minorum Fratrum“ (C — TM 80). Beide Zeugnisse wiegen um so mehr, als sie auf Erfahrungen beruhen, die unbedingt vor dem Zeitpunkt liegen, zu dem sich die Römische Kurie überhaupt als an der franziskanischen Bewegung interessiert zeigt. Beiden Autoren erschienen also die Minderbrüder vor allem Eingreifen der Kurie wirklich als Orden. Jakob von Vitry gebraucht in diesem Zusammenhang das Wort *ordo* betont in seinem kirchenrechtlichen und kirchengeschichtlichen Sinne. Legt er doch in D ausführlich folgendes dar: Nachdem bis dahin in der Kirche schon die Ordensformen der Eremiten, der Mönche und der Regularkanoniker vorhanden und anerkannt waren, erweckte Gott, um die Vierzahl der *„regulariter viventium“* in der Kirche vollzumachen, „in diebus istis quartam *institutionem religionis, ordinis decorem* et regulae sanctitatem“. Dabei gibt er aber gleichzeitig der Überzeugung Ausdruck, daß es sich hierbei nicht so sehr um eine neue Regel handele als vielmehr um die Erneuerung der Lebensform der ursprünglichen Kirche. Er schließt seine Darstellung mit dem vielsagenden Satz: „Haec est *religio* pauperum Crucifixi et ordo praedicatorum, quos Fratres Minores appellamus“ (TM 81).

[14a] Vgl. L. Hardick, Franziskus, die Wende der mittelalterlichen Frömmigkeit, in: WissWeish 13 (1950), 130. — Hierzu dürften auch die von B und D gemachten Feststellungen zu rechnen sein, daß durch die Minderbrüder das Leben der Urkirche wieder erneuert worden sei (vgl. unten zu Anm. 22).

[15] Schon Goetz belegte mit vielen Stellen, daß ordo und religio im damaligen Sprachgebrauch synonyme Begriffe gewesen seien (a. a. O. 212, Anm. 19). Sie ließen sich heute aus dem inzwischen bekannt gewordenen Schrifttum noch um vieles vermehren. Für B, C und D sind sie unbedingt synonym.

Im gleichen Sinne spricht die Chronik von Lauterberg 1224 von einem „novae conversationis *ordo*", den der Verfasser mit Betonung den „primitivi ordines" des hl. Augustinus und des hl. Benedikt gegenüberstellt (F — TM 18f). So ablehnend er den neuen Orden gegenübersteht, ist er doch ehrlich genug, offen einzugestehen, daß solche neuen Orden nicht notwendig wären, wenn die alten ihre Regel in aller Treue hielten. Gerade diese ostentative Gegenüberstellung macht eindeutig klar, daß der uns unbekannte Prämonstratenser die in Sachsen ankommenden Minderbrüder als Glieder eines neuen Ordens ansieht, der den bisherigen gleichberechtigt zur Seite tritt.

Das erste Schreiben der Römischen Kurie über die Minderbrüder (Cum dilecti filii — 11. 6. 1219), das an *alle* kirchlichen Würdenträger gerichtet ist und die neue Gemeinschaft gewissermaßen im Leben der Kirche einführt, scheint zunächst in unserer Frage zurückhaltend zu sein. Es spricht vom „Frater Franciscus et socii ejus de vita et religione Minorum Fratrum", bzw. von einem „praedictorum Fratrum collegium" (2b). Wenn man aber bedenkt, daß, wie die Akten des vierten Konzils vom Lateran (1215) klar zeigen, der Terminus *religio* im damaligen kirchlichen Sprachgebrauch *Orden* bedeutet (das Wort *ordo* wird sogar in den Konzilsakten weniger in diesem Sinne gebraucht!), dann ist auch dieses erste Zeugnis der Kurie eindeutig. Der Ausdruck „Fratrum collegium" weist ebenso deutlich darauf hin, daß es sich bei dieser *religio* um einen ausgesprochenen Männerorden handelte. Kaum ein Jahr später (Pro dilectis filiis — 29. 5. 1220) teilt dann Honorius den Prälaten Frankreichs, und diesmal mit aller wünschenswerten Klarheit, mit, „quod Nos ordinem talium de approbatis habemus et Fratres ordinis ipsius viros recognoscimus catholicos et devotos". Darum verlangt er von den Adressaten, daß sie die Brüder als „vere fideles et religiosos" in ihren Diözesen zulassen sollen (5). „Religio et ordo Fratrum Minorum" wird dann zum feststehenden Ausdruck in den kurialen Schreiben.

In diesem Zusammenhang ist von besonderem Interesse, daß die Zisterzienser schon 1223 folgende Bestimmung in ihre Statuten aufnahmen: „Monachi vel Conversi, qui per ordinem Praedicatorum vel Fratrum Minorum transierint, habeantur pro fugitivis"[16]. Sie sahen also, schon vor der endgültigen Bestätigung der Minderbrüderregel durch den Apostolischen Stuhl, deren Gemeinschaft als einen wirklichen Orden im kirchenrechtlichen Sinne an. Da jedes Statut aber eine längere Vorgeschichte hat, kann man annehmen, daß manche ihrer „monachi vel conversi" schon längst vor dem Statut dies getan haben, da hier ja gegen solche „Mißstände" Stellung genommen wird. — Man nimmt allgemein an, daß Franziskus als Selbstbezeichnung für seine Gemeinschaft das Wort *fraternitas* bevorzugt habe. Tatsächlich findet sich aber fast ebensooft *ordo* und *religio*[17]. Wenn dazu nach der fast einhelligen Überzeugung der heutigen

---

[16] mitgeteilt in: Bullarium franciscanum I, 26.

[17] Franziskus gebraucht an zehn Stellen „fraternitas", an drei „ordo" und an neun „religio". Er gebraucht sie auch promiscue; vgl. Regula non bullata, Kap. 19: „a nostra

Franziskusforscher jener entscheidende Satz aus dem Prolog der Regula non bullata: „Frater Franciscus et quicumque erit caput *istius religionis* ...“ schon in der Urregel des Ordens vom Jahre 1209/1210 gestanden hat[18], dann wird man wohl, den allgemeinen Sprachgebrauch der Zeit vorausgesetzt, nicht umhinkönnen zuzugeben, daß Franziskus sich zu diesem Zeitpunkt als „Haupt dieses Ordens“ angesehen hat und mit der Möglichkeit rechnete, daß nach ihm noch andere dieses Amt, das vorerst noch keinen festen Namen trug, bekleiden würden. Ebenso setzte er 1220 schon in das zweite Kapitel dieser Regel die Vorschrift, daß es keinem Bruder nach der Profeß erlaubt sei, „ad aliam religionem accedere“[19]. Das kann doch nur dann einen Sinn haben, wenn sich die Minderbrüder als einen den anderen gleichberechtigten Orden wissen.

Man wird also sagen müssen, daß alle primären Zeugnisse, soweit sie uns heute erreichbar sind, die Gemeinschaft der Minderbrüder als Orden in der Kirche beschreiben und ausgeben. Selbst Franziskus spricht von 1209/1210 an von seiner Fraternitas als einem Orden und hat daran in seinen Schriften unentwegt festgehalten. Auch schrieb er seine erste Lebensform für seine Brüder: „Regula et vita istorum fratrum“ (Regula non bullata, Kap. 1 — sie sind also noch namenlos!), und nicht für eine allen Christen zugängliche Gemeinschaft. Es mag allerdings zugegeben sein — und die Zeugnisse der Zeitgenossen bestätigen dies vollauf —, daß es sich bei dieser Brüdergemeinschaft um etwas ganz Neuartiges im Ordensleben der Kirche handelte, das einen z. T. ungewöhnlichen Charakter trug.

---

fraternitate penitus expellatur“ und „a nostra religione non deviant“. — Zur Beleuchtung des Sprachgebrauches sei auch das sicher echte Wort des Heiligen aus der Frühzeit des Ordens angeführt: „Volo, ut Ordo fratrum minorum fraternitas haec vocetur“ (1 Celano 38).

18 Jedenfalls ist dieser Satz vor dem Tode Innozenz III. († 1216) formuliert, da ihm ja noch der Gehorsams- und Treueid geleistet wird. Wir haben aber keine Handhabe dafür, daß dies irgendwie in der Zwischenzeit geschehen sein könnte oder müßte. Darum wird man nicht umhinkönnen, anzunehmen, daß Franziskus als „caput istius religionis“ diesen Eid 1209/1210 abgelegt und daß seitdem die „alii *fratres*“ gehalten waren, ihm und seinen Nachfolgern zu gehorchen. — Die Tatsache, daß in diesem Satz zweimal von den Nachfolgern des hl. Franziskus und auch von den Nachfolgern des Papstes die Rede ist, dürfte auch klarstellen, daß von diesem Zeitpunkt an der neue Orden als etwas angesehen wurde, das straff gegliedert in die fernere Zukunft hinein Bestand haben sollte. Für das anfängliche Selbstbewußtsein der Brüderschaft ein beredtes Zeugnis (vgl. etwa auch 1 Celano 27—28)!

19 In diesem Jahre wurden offensichtlich in den schon bestehenden Regeltext des jetzigen Kap. 2 der Regula non bullata (unter Zerreißung des ursprünglichen Sinnzusammenhanges!) die Vorschriften der Bulle „Cum secundum consilium“ vom 22. 9. 1220 über das Noviziat eingeschoben. Der Satzteil „non licebit ei ad aliam religionem accedere“ stammt aber nicht aus der päpstlichen Bulle, sondern ist Eigengut des hl. Franziskus. Es ist aber kaum anzunehmen, daß er dieses ordensmäßige Selbstbewußtsein erst auf Grund dieser päpstlichen Verlautbarung bekommen habe!

III. Das ursprüngliche Ideal

Wenn man versucht, die Aussagen der Zeitgenossen über das franziskanische Ideal zusammenzustellen, fällt sofort auf, wie einheitlich ihre Angaben über das ursprüngliche Leben und Wirken der Minderbrüder sind.

Schon 1216 bestätigt Jakob von Vitry, daß sie die Welt verlassen[20] und auch andere den Eitelkeiten der Welt zu entreißen suchen, daß sie sich um zeitliche Dinge in keiner Weise kümmern (B—TM 79). Diese Ausdrücke besagen zunächst einen Bruch mit der „Welt", d. h. hier und in dieser Zeit: mit dem Christentum, wie es landläufig gelebt wurde. Hier wiederholt sich also der Auszug aus der Welt, aus dem alltäglichen Christentum, der noch immer am Anfang aller Ordensgründungen in der Kirche gestanden hat[21]. Im gleichen Brief wird aber weiter betont, daß die Minderbrüder nach der Form der Urkirche leben[22], ebenfalls ein Ideal, das den Ordensgründungen im Altertum und im Mittelalter beigegeben war (A: „cujus ut aquilae renovatur juventus"). Wenn Jakob von Vitry in solchen Wendungen das Leben der Minderbrüder beschreibt, dann zeigt sich darin klar und deutlich, daß er sie als Ordensleute verstand und als solche seinen Landsleuten bei Lüttich bekannt machen wollte. So wurde der neue Orden auch von anderen Zeitgenossen gesehen. Die Römische Kurie spricht 1219 (Cum dilecti filii) von ihnen als solchen, die „abjectis vanitatibus hujus mundi" leben (2b); 1220 bezeugt ihnen Buoncompagni das „spernendo saecularia desideria" (E — TM 92), und der Chronist von Lauterberg sieht ihre Gemeinschaft als das neue Ziel derer, die „saeculo renuntiare volentes" leben wollen (F — TM 19). Die Minderbrüder vollziehen also das „relinquere saeculum" wie alle Ordensleute, ja, wie wiederum Jakob von Vitry bezeugt, mehr als alle anderen: „Sie sind wahrhaftig die Minderen und in Kleidung, Entblößung und Weltverachtung demütiger als alle anderen Ordensleute dieser Zeit"[23].

In seinem Testament (Kap. 1) bezeugt Franziskus noch am Ende seines Lebens für die Anfänge, daß er dieses Leben als einen Bruch mit der Welt gesehen hat: „Et exivi de saeculo"[24]. Gleiches setzt er auch bei seinen Brüdern

---

[20] „omnibus pro Christo relictis, saeculum fugiebant" (B — TM 79); zum Verständnis der Termini vgl. K. Eßer, Das Testament des hl. Franziskus von Assisi, Münster i. W. 1949, 141 ff.

[21] In seinen „Gesta Imperatorum et Pontificum" beschreibt Thomas Tuscus sehr präzis am Beispiel des Bruders Pacificus, den er selbst gut gekannt hatte, den Vorgang solcher Bekehrung: Vorher war er „adhuc deditus vanitati", wird aber als „conversus" ein hervorragender „imitator s. Francisci" (TM 15). In ähnlicher Weise vollzog sich wohl der Bruch mit der Welt und der Anfang des neuen Lebens bei allen Brüdern.

[22] „Ipsi autem secundum formam primitivae Ecclesiae vivunt" (B — TM 79). — In D spricht derselbe Autor die gleichen Gedanken noch stärker aus.

[23] Vere minores, et *omnibus hujus temporis regularibus* in habitu et nuditate et *mundi contemptu* humiliores (D — TM 81).

[24] Literatur und weitere Erklärungen zu dieser Stelle bei: Eßer, Testament 141 ff.

voraus, wenn er in der Regula non bullata (Kap. 22) schreibt: „Nunc autem, postquam dimisimus mundum", oder wenn er sie warnt „vor den unruhigen Geschäften dieser Welt und den Sorgen dieses Lebens" (Kap. 8). In diesem Sinne sind auch wohl die langen Zitate aus Joh. 17 in Kap. 22 derselben Regel zu verstehen, in denen der Herr vom Leben seiner Apostel in der Welt spricht. Aber so radikal auch der Bruch mit der Weltlichkeit, das „dimittere mundum", das „exire de saeculo" als Anfang und als gestaltende Formkraft im Leben der Minderbrüder stand[25], sie blieben doch unter den Menschen, indem sie bei ihnen arbeiteten, um sich den Lebensunterhalt zu verdienen, oder um sich ihres Seelenheiles anzunehmen: „De die intrant civitates et villas, ut aliquos lucri faciant, operam dantes actioni; nocte vero revertuntur ad eremum vel loca solitaria vacantes contemplationi" (B — TM 79f). Auch in der Regula non bullata setzt Franziskus noch voraus, daß Brüder „bei anderen in Dienst und Arbeit stehen" (Kap. 7) oder sich der Aussätzigen annehmen und ihnen dienen (Kap. 8). Im gleichen Kapitel warnt er sie auch ausdrücklich davor, „um eines schnöden Gewinnes willen im Lande herumzuziehen". Selbst in der endgültigen Regel des Ordens ist noch die Rede von solchen Brüdern, die sich der Handarbeit widmen und dafür „als *Arbeitslohn* für sich und ihre Brüder die zum leiblichen Unterhalt notwendigen Dinge annehmen" dürfen (Kap. 5). Wenn sie aber einen Lohn annehmen dürfen, dann setzt das voraus, daß sie bei anderen Leuten arbeiten, die dann diesen Lohn geben können. In beiden Regeln gibt Franziskus den Brüdern für ihre Wanderfahrten durch die Welt entsprechende Mahnungen (Kap. 14 und 15; bzw. Kap. 3) und trifft Vorsorge für den Fall, daß einer von ihnen unterwegs krank wird (Kap. 10; bzw. Kap. 6)[26]. Die Minderbrüder waren also am Anfang nicht seßhaft im Sinne des klösterlich lebenden Mönchtums und der bisherigen Orden in der Kirche.

Diese wichtige Tatsache verzeichnet schon Burchard von Ursperg, der sie — in Gegenüberstellung zu den Armen von Lyon — als Gemeinschaft charakterisiert, die keinen festen Ort kennt (A — TM 17f). Deutlicher beschreibt es Jakob von Vitry für 1216: „per totum annum disperguntur per Lombardiam et Tusciam et Apuliam et Siciliam" (B — TM 80). Nachdem die Brüder die Grenzen Italiens überschritten hatten, notierte er 1220: „per universum mundum bini et bini dividuntur" (Analekten 101). In der *Historia orientalis* hebt er sie gegen die bestehenden Orden ab: „Non habent monasteria vel ecclesias, non agros vel vineas vel animalia, vel domos vel alias possessiones, neque ubi caput reclinent" (D — TM 82). So sehr also die Chronisten davon überzeugt sind, daß sie hier einen neuen Orden vor sich haben, ebenso betonen sie, daß die Minderbrüder auf alles verzichten, was man bislang als zum klöster-

---

[25] Vgl. Regula non bullata, Kap. 10; Salutatio virtutum.

[26] Leider lassen sich diese Regelkapitel nicht zeitlich fixieren. Für unseren Zusammenhang genügt die Feststellung, daß sie auf Zustände Bezug nehmen, die bis 1221 im Orden berücksichtigt werden mußten!

lichen Leben notwendig ansah. Sie waren eben zunächst kein Orden mit klaustraler Lebensform.

Das um so weniger, als die Minderbrüder von vornherein neben die Handarbeit um des Beispiels willen oder zur Gewinnung des Lebensunterhaltes die Wanderpredigt stellten. Sie werden Jahr um Jahr von ihrem Oberen „per diversas mundi provincias causa praedicationis et salutis animarum“ geschickt (D — TM 81). Darum werden sie auch als „ordo praedicatorum“ und als „apostolicorum virorum religio“ bezeichnet (D — TM 81, 83). Auf ihren Predigtfahrten nahmen sie dann die Gastfreundschaft der Leute entgegen, denen sie mit ihrer Predigt dienten[28], oder lebten von Almosen (D — TM 82). Für Franziskus selbst bezeugt dies ein treffender Bericht von G: „Circa novissima beatus Franciscus pauperculus in monasterio beati Verecundi *saepius hospitabatur*, quem devotus abbas et monachi gratiosi recipiebant“ (TM 10). In seinem Testament noch schrieb Franziskus, rückblickend auf die erste Zeit, daß er und seine Brüder zufrieden gewesen seien, wenn sie in den Kirchen übernachten konnten[29].

So zogen sie auf ihren apostolischen Wanderfahrten durch die Lande und ahmten in diesem vom Evangelium geformten (vgl. Lk. 9 und 10) Leben Christus und seine Apostel nach (vgl. Regula non bullata, Kap. 9). Mit Recht schreibt darum, und das mit aller Anerkennung!, Honorius III. im Jahre 1219 (Cum dilecti filii) von ihnen: „. . . ac serendo semina Verbi Dei Apostolorum exemplo diversas circumeant mansiones“ (2b). Aus den Schreiben desselben Papstes geht weiterhin hervor, daß für die Minderbrüder schon bald neben die Predigt auch andere seelsorgliche Aufgaben traten. So gab er ihnen, wie auch anderen Ordensleuten, 1222 (Ex parte) die Vollmacht, in der Diözese Lissabon unter bestimmten Umständen die Sakramente zu spenden (9a—b). Diese Vollmachten werden 1225 (Vineae Domini) für die Sarazenenmissionare aus dem Orden beträchtlich erweitert (24a—b)[30].

Neben der apostolischen Wanderpredigt wird von den Zeitgenossen auch das andere Ideal der Minderbrüder, das engstens mit dem „exire de saeculo“ zusammenhängt, einmütig hervorgehoben: ihre umfassende, freiwillige Armut. Für die früheste Zeit bezeugt dies Burchard von Ursperg. Mit spürbarer Bewunderung stellt er fest, daß die Minderbrüder im Sommer und Winter bar-

[27] Die Bezeichnung „ordo fratrum praedicatorum, qui Minores dicuntur“ findet sich auch bei den Benediktinerchronisten Rogerus von Wendover und Matthäus Paris (TM 30 und 31, n. 2). Gerade die Benediktinermönche mögen das Predigen als wichtigstes Charakteristikum des neuen Ordens empfunden haben.

[28] Auch diesen Zug bestätigen die genannten Chronisten, wenn sie mitteilen, daß die Minderbrüder „essen und trinken, was sich bei denen findet, welchen sie durch ihr Predigtamt dienen“ (TM 20).

[29] Eßer, Testament 168.

[30] Missionstätigkeit und Predigt erscheinen auch in den Schriften des hl. Franziskus so oft als Tätigkeit der Brüder, daß wohl die einzelnen Stellen nicht angeführt werden brauchen (vgl. etwa Schriften, Sachregister!).

fuß gingen, daß sie kein Geld annahmen und von anderen Dingen nur das, was sie zum Lebensunterhalt brauchten. Ebenso hätten sie die notwendige Kleidung nur dann angenommen, wenn jemand sie ihnen aus freien Stücken gab. Auf keinen Fall hätten sie darum gebeten. Anfangs seien sie deshalb „Pauperes Minores" genannt worden. Weil sich aber damals manche mit dem Namen „Pauperes" gebrüstet hätten, eben die häretische Armutsbewegung, seien sie zu der Bezeichnung „Minores Fratres" übergegangen (A — TM 18)[31]. Alle diese Einzelzüge werden einige Jahre später durch Jakob von Vitry bestätigt: „Diese Armen Christi tragen unterwegs nicht Sack noch Tasche. Sie nehmen kein Brot mit und kein Geld in ihren Gürteln. Sie besitzen nicht Gold noch Silber und haben keine Schuhe an den Füßen. *Es ist nämlich keinem Bruder dieses Ordens erlaubt, irgend etwas zu haben.* Sie haben keine Klöster, keine Kirchen, nicht Äcker und Weinberge oder Tiere, keine Häuser und Besitzungen, ja, nicht einmal etwas, wohin sie ihr Haupt legen könnten. Sie gebrauchen keine Pelze und kein Leinen, sondern nur mit Kapuzen versehene Wollröcke, ebenfalls keine Kappen oder Mäntel oder Kukullen noch irgendwelche anderen Kleidungsstücke. Gibt ihnen jemand in Barmherzigkeit etwas, dann bewahren sie nichts auf für den folgenden Tag (D — TM 81f)[32]. Ihre „mit Kapuzen versehenen Wollröcke" müssen so hart und rauh gewesen sein, daß Buoncompagni meint: „Christum nudis pedibus et *cilicio induti* sequuntur" (E — TM 92). Die restlose Armut der Minderbrüder wird auch in den Schreiben der Römischen Kurie als charakteristisches Merkmal herausgestellt: „qui relictis omnibus Christum sequuntur, pro eo pauperes et in paupertate continua vivere eligentes". Darum wisse sich der Apostolische Stuhl verpflichtet, sie als „pauperes Christi et servi ejus" in seinen besonderen Schutz zu nehmen[33]. Schon 1220 (Cum secundum consilium) hatte der Papst geeignete Maßnahmen zu ergreifen gesucht, um zu verhindern, daß jemand die „paupertatis vestrae puritas" verdunkele (6a—b).

Die armen Minderbrüder, die als Wanderprediger durch die Lande zogen, von ihrer Hände Arbeit oder von Almosen lebten, erschienen den Zeitgenossen

---

[31] Ähnliches berichten auch Rogerus und Matthäus Paris; sie fügen aber noch hinzu, die Brüder hätten nach dem Wort des Evangeliums „Seid nicht besorgt" nichts über Nacht für sich aufgehoben (TM 20).

[32] Vgl. Anm. 31. Auch diese Angaben lassen sich Zug um Zug aus den Schriften des hl. Franziskus belegen, vor allem aus der Regula non bullata. Man hat deshalb mit gewisser Wahrscheinlichkeit die Ansicht geäußert, daß Jakob diese gekannt habe. Es kann sich aber auch um eine frühere Form der Regel handeln, die er im Hl. Land bei den Minderbrüdern vorfand und kennen lernte.

[33] „Non deberent" vom 18. 9. 1225 (22b—23a). — Es ist doch wohl beachtlich, daß diese durchaus positive Anerkennung der minoritischen Armut von seiten der Römischen Kurie noch im September 1225 erfolgte. Zu dieser Zeit soll doch, manchen heutigen Forschern zufolge, die Kurie längst, vor allem durch die Regula bullata (1223) den Kampf gegen dieses Ideal aufgenommen haben, das sie hier de facto nach außen so in Schutz nimmt!

als die wahren Nachfolger Christi, weil sie ernst machten mit dem Leben nach dem Evangelium. In ihnen sahen sie die apostolische Lebensform und das Leben der Urgemeinde von neuem in der Kirche verwirklicht[34]. Durch dieses Leben war aber etwas bis dahin nicht mehr Dagewesenes in der Kirche aufgebrochen, das nun ganz neu zu sein schien: „Novus ordo, nova vita mundo surgit inaudita; restauravit lex sancita statum evangelicum"[35]. Hier hatten sich Männer in brüderlicher Gemeinschaft zusammengefunden, um ein Leben zu führen, dessen wesentlicher Inhalt die Erneuerung des Evangeliums durch unermüdliche Wanderpredigt und in restloser Armut war. Sie bildeten jedoch eine Gemeinschaft, die für mittelalterliche Verhältnisse von ungewohnt lockerer Form, wirklich ein „novus ordo" war.

IV. Die Verklammerung des neuen Ordens

Unseren bisherigen Überlegungen schließt sich nun sinngemäß die Frage nach den Klammern an, die eine solche Gemeinschaft zusammenhielten und sie vor dem Zerfließen bewahren konnten und wohl auch sollten. Diese Gegebenheiten müssen um so klarer herausgearbeitet werden, als sie etwas später für die Akkommodation des neuen Ordens an die eigentlich klösterlich lebenden Ordensgemeinschaften der damaligen Zeit von großer Bedeutung waren; denn sie sind es in der Tat, die später das fast selbstverständliche Fundament bilden, auf dem diese Akkommodation ebenso selbstverständlich vollzogen wurde.

Als eine der äußeren Klammern erscheint zunächst *das einheitliche Kleid*, das den Vorschriften des Evangeliums gemäß gewählt war und dem Kleid der Apostel entsprach, wie man es sich damals vielfach vorstellte (vgl. Mt. 10, 9 f; Mk. 6, 8 f). In anderem Zusammenhang wurde schon die Schilderung des Jakob von Vitry erwähnt, daß die Minderbrüder keine Kappen oder Mäntel oder Kukullen gebraucht hätten, wie es die anderen Ordensleute damals taten[36], sondern sich mit Röcken begnügten, die mit Kapuzen versehen waren (D — TM 82). Franziskus lehnte die damals übliche Kleidung der Ordensleute ab, selbst das einfache

---

[34] D: „. . . adeo autem primitivae Ecclesiae religionem, paupertatem et humilitatem in se reformare diligenter procurant, puras evangelici fontis aquas cum siti et ardore spiritus haurientes, quod non solum evangelica praecepta, sed et consilia, vitam apostolicam expressius imitantes, modis omnibus adimplere laborant, omnibus quae possident renuntiantes, seipsos abnegantes, crucem sibi tollendo nudi nudum sequentes . . ." (TM 81). — In diesem mit Aussagen angehäuften Satz kommt nicht nur das Lebensideal der Minderbrüder klar zum Ausdruck, sondern auch, daß sie die Erfüllung der tiefsten Sehnsüchte ihrer religiös so bewegten Zeit waren. Dazu vgl. auch A, der die Armen von Lyon ihr Ideal in die Worte zusammenfassen läßt: „se gerere vitam apostolorum, nihil volentes possidere aut certum locum habere, circuibant per vicos et castella". An ihre Stelle (in loco illorum) seien dann die Minderbrüder getreten (TM 17).

[35] So in der alten, dem Thomas von Celano zugeschriebenen Franziskussequenz „Sanctitatis nova signa"; in: AnalFranc X, 402.

[36] Vgl. Werkbuch zur Regel des hl. Franziskus, Werl i. W. 1955, 154.

Gewand der Eremiten, das er vor seiner Berufung zur „vita secundum formam sancti Evangelii" getragen hatte. Bartholomäus von Trient weiß zu berichten: „Zuerst trug er das Kleid der Eremiten. Als er aber das Evangelium Christi hörte, wie der Herr seine Jünger zum Predigen aussandte, nahm er jene Kleidung an, *„qui nunc est Fratrum Minorum"*[37]. Mag diese Kleidung auch äußerlich weithin mit der aller armen Leute in der damaligen Zeit übereingestimmt haben, sie wurde doch bei aller Primitivität bald zum „signum distinctivum", weil eben alle neu hinzukommenden Brüder sie annehmen[38]. Sie wird, wie Jakob von Vitry bündig schreibt, zum „habitus fratrum minorum, id est, tunica vilis pretii, qua induuntur, et funis, quo accinguntur" (D — TM 82). Im Jahre 1220 schon nimmt Honorius III. diese Kleidung der Minderbrüder in besonderen Schutz: „Inhibemus etiam, ne *sub habitu vitae vestrae* liceat alicui extra obedientiam evagari et paupertatis vestrae corrumpere puritatem"[39].

Mit diesen Angaben stimmen auch die Kleidervorschriften überein, die sich in den Schriften des hl. Franziskus finden, nur wird in diesen, entsprechend der Notwendigkeit, den Brüdern ein zweiter Habit als Unterkleid freigestellt. Ebenso ist eine besondere Kleidung für die Probezeit vorgeschrieben, die den Novizen beim Eintritt zu überreichen ist. Wie sehr aber auch innerhalb des Ordens dieses Kleid als Kennzeichen der Zugehörigkeit zu ihm angesehen wird, geht aus Kapitel 13 der Regula non bullata hervor. In ihm wird über einen Bruder, der durch Unkeuschheit sündigte, die Strafe verhängt, daß „er das Ordenskleid, das er durch seine abscheuliche Freveltat ohnehin schon verloren hat, völlig ablegen und vollends aus unserem Orden ausgestoßen werden" soll. Wenn aber eine solche Praxis 1221 (oder früher?) statuiert wird, zeugt das für die Bedeutung, die man im Orden schon länger dem eigenen Kleid beilegte. Gerade in einer solchen Vorschrift spricht sich die Überzeugung von der bindenden Kraft der einheitlichen, allen gemeinsamen Kleidung klar aus!

Als noch wichtigere Verklammerung erscheint *der Gehorsam gegen den gemeinsamen Oberen* der ganzen Bruderschaft. Die Brüder, die zu zwei und zwei, oder in größeren Gruppen predigend und arbeitend durch die Städte und Dörfer zogen und sich unter das Volk mischten[41], brauchten jemand, der beweglich genug

[37] Liber epilogorum in gesta Sanctorum; in: AnalFranc X, 541.

[38] D: „Ipsi enim funiculum cum tunica venientibus ad se largientes, quod reliquum est supernae procurationi relinquunt" (TM 82). Demnach erfolgte also die „Einkleidung" der Neulinge von seiten des Ordens (vgl. dazu: Leben und Goldene Worte des Bruders Ägidius [Franziskanische Quellenschriften, Band 3] Werl i. W. 1953, 34).

[39] Der Papst erläßt also keine Vorschriften bezüglich eines Ordenskleides, sondern nimmt etwas schon Bestehendes, aber auch schon Mißbrauchtes in Schutz (vgl. Cum secundum consilium vom 22. 9. 1220, 6a—b). Man sollte darum in diesen Text nicht mehr hineinlegen, als er wirklich aussagt.

[40] Vgl. Regula non bullata, Kap. 2; Regula bullata, Kap. 2; Testamentum, Kap. 4.

[41] Vgl. Regula non bullata, Kap. 4, 7, 14, 15 und 16; Regula bullata, Kap. 3 und 12.

war, sie überall aufzusuchen (visitare)[42], um sich ihrer leiblichen und seelischen Nöte anzunehmen, zu dem sie aber auch ihrerseits Zuflucht nehmen konnten, wenn sie in bestimmte Notlagen gerieten[43]. Als nicht klaustral lebende Ordensgemeinschaft brauchen sie aber auch jemanden, der die Verantwortung für das Ganze trägt, und dem die allerorts zerstreuten Brüder und Brüdergruppen unterstellt und verbunden sind. „Habent autem unum summum priorem, cujus mandatis et regularibus institutis reserventer obediunt ..." (D—TM 81)[44]. Man braucht sich deshalb nicht zu wundern, wenn der Gehorsam gegen diesen höchsten Oberen so urgiert, oder wenn die Aufnahme in den Orden schlechthin als „recipere ad obedientiam" bezeichnet wird[45]. Dem „summus prior", in den Schriften des hl. Franziskus „minister generalis" genannt[46], gehorchen alle „minores priores[47] ceterique ejusdem ordinis fratres, quos per diversas mundi provincias causa praedicationis et salutis animarum ipse transmittit". Er ist es also auch, der den Brüdern ihr jeweiliges Arbeitsfeld anweist und sie alljährlich zu ihren Aufgaben aussendet[48]. In ihm und in dem ihm geleisteten Gehorsam sind alle einzelnen, die irgendwo der ihnen zugewiesenen Aufgabe nachgehen, miteinander verbunden. In ihm, der als „caput istius religionis" nach mittelalterlicher Auffassung die Gesamtheit der Glieder vertritt, sind auch durch seinen Gehorsams- und Treueeid alle Brüder dem Papst und der Kirche in einem straffen Gehorsamsverhältnis verbunden[49]: „apostolicae Sedi in omnibus obedientes" (A—TM 18). Der Gehorsam erscheint somit als das wichtigste innere Gliederungsprinzip des neuen Ordens[50]. Man versteht nun auch, warum Franziskus, gerade

---

[42] Vgl. Regula non bullata, Kap. 4; Regula bullata, Kap. 10; Epistola ad fideles, Prologus.

[43] Vgl. Regula non bullata, Kap. 5 und 6; Regula bullata, Kap. 7 und 10; Epistola ad ministrum; Epistola ad ministrum; Epistola ad fideles, Kap. 8.

[44] Vgl. Regula non bullata, Prologus und Kap. 4; Regula bullata, Kap. 1 und 8. — Das „regularibus institutis" dieses Textes hat seine Parallelen bei Honorius III. „regulares observantias" (6a) und bei Franziskus „ceteris regularibus institutis" (Epistola ad capitulum, Kap. 6). Alle drei Gruppen der primären Quellen geben darin Aufschluß über die ordensmäßige Auffassung!

[45] Vgl. Regula non bullata, Kap. 2; Regula bullata, Kap. 2.

[46] In dem dargelegten Sinne ist dieses Amt sicher ein Novum in der Geschichte kirchlicher Orden.

[47] Als solche erscheinen in den Schriften des Heiligen die Provinzialminister, die Guardiane, die Kustoden; vgl. den Exkurs: Die Ämter der Ordensoberen, in: Schriften, 227—235.

[48] Vgl. Regula non bullata, Kap. 5, 16 und 17; Regula bullata, Kap. 9 und 12.

[49] Vgl. Regula non bullata, Prol.; Regula bullata, Kap. 1 und 12; Testamentum, Kap. 10.

[50] Von hier aus nimmt es nicht wunder, wenn die Fragen um den Gehorsam im Schrifttum des hl. Franziskus einen bedeutend größeren Raum einnehmen als die Fragen um die Armut. Aber gerade dieser Gesichtspunkt verschiebt sich grundlegend in der späteren Specula perfectionis-Literatur des beginnenden 14. Jahrhunderts. Auch dies

darin von der Römischen Kurie unterstützt[51], alles tut, um ein Leben der Brüder „außerhalb des Gehorsams“ zu verhindern; denn dieser ist es, der im tiefsten die ganze Gemeinschaft zusammenhält.

Gerade in dem, was die primären Quellen so übereinstimmend über den Gehorsam sagen, wird eindeutig klar, daß von 1209/1210 an (Prolog der Regula non bullata!) die Fraternitas der Minderbrüder einen ordensmäßigen Gehorsam kannte, dem sogar bei ihnen eine besonders bedeutsame Note zukam. Wenn nun in den ältesten Zeugnissen für die Bußbrüderschaften, den später sogenannten Dritten Orden, von einem solchen Gehorsamsverhältnis und vom Gehorsam selbst überhaupt nicht die Rede ist[52], dann dürfte wohl der fundamentale Unterschied zwischen ihrer Fraternität und der der Minderbrüder bezüglich der inneren Gliederung und der äußeren Gestaltung klar sein. Der Dritte Orden blieb darum immer eine mehr lokale Gruppierung von Laienchristen, während der Minderbrüderorden zu einer durch straffen Gehorsam verklammerten Gemeinschaft in aller Welt heranwuchs.

Das Band der Einheit wurde in ihm noch mehr und vielleicht inniger verknüpft durch die Einrichtung *der jährlichen Kapitel.* Sie werden vom höchsten Oberen jeweils einberufen (D — TM 82). An ihnen durften und sollten naturgemäß *alle* Brüder teilnehmen: „Homines autem illius religionis semel in anno cum multiplici lucro ad locum determinatum conveniunt, ut simul in Domino gaudeant et epulentur et consilio bonorum virorum suas faciunt et promulgant institutiones sanctas et a Domino Papa confirmatas. Post hoc vero per totum annum disperguntur . . .“ (B — TM 79; vgl. D — TM 82). In dieser Beschreibung erscheint also für das Jahr 1216 als Sinn dieser Kapitel, alle Brüder zu einem jährlichen Wiedersehen zusammenzuführen, bei dem sie in Freude und echter Gemeinsamkeit beisammen sind, ihre Lebensart korrigieren und von neuem festsetzen, um dann wieder in die verschiedenen Landstriche hinauszuziehen[54]. In G berichtet ein Augenzeuge von einem Kapitel, das Franziskus mit seinen ersten 300 Brüdern bei der Abtei des hl. Verecundus in der Nähe von

---

dürfte ein Grund sein, gegen deren Überbewertung in der modernen Franziskusforschung mit Recht Bedenken anzumelden, will man nicht den Wert der Selbstzeugnisse des Heiligen aushöhlen.

[51] Vgl. Cum secundum consilium, 6a—b; Fratrum Minorum, 19a—b. — Mit diesen päpstlichen Schreiben stimmen die Ausführungen des hl. Franziskus in der Regula non bullata, Kap. 2 (vgl. Admonitiones, Kap. 3; Epistola ad capitulum, Kap. 6) fast wörtlich überein. Franziskus hat sie sich also ganz zu eigen gemacht.

[52] Vgl. Schriften, 100—116.

[53] Vgl. Regula non bullata, Kap. 18; Regula bullata, Kap. 8.

[54] Die Regeln des hl. Franziskus bestätigen dies wiederum in allen Einzelheiten; nur führen beide, dem schnellen Wachstum der Brüderschaft Rechnung tragend, eine Trennung ein zwischen dem Generalkapitel, bei dem nur die Minister erscheinen sollen, und dem Provinzialkapitel, bei dem alle Brüder dieser Gegend sich mit ihrem Minister versammeln; vgl. Regula non bullata, Kap. 5 und 18; Regula bullata, Kap. 8; Epistola ad ministrum, Testamentum, Kap. 12.

Gubbio hielt und bei welchem der Abt und die Mönche „gratiose, sicut potuerunt, necessaria dederunt", so daß die Brüder genug zu essen und für die Kranken sogar Apfelwein hatten (TM 10).

Diese Kapitel hatten neben der die Brüder verbindenden Aufgabe und neben der legislativen Gewalt auch administrative Bedeutung, wie aus einer Urkunde hervorgeht, die der Bischof von Camerino am 15. 6. 1223, also noch vor der Regula bullata, ausstellte. In ihr läßt er für das Frauenkloster von San Severino „visitatores et correctores de Fratribus Minoribus" zu, „quos Frater Franciscus vel ejus successores *vel capitulum ipsorum fratrum* constituerint et ordinaverint ad visitandum dictas mulieres" (TM 39). Neben dem höchsten Oberen konnte also auch das Kapitel den Brüdern bestimmte Aufgaben zuweisen.

Durch diese mannigfachen Zielsetzungen waren die jährlichen Kapitel ein starkes Bindeglied der jungen Gemeinschaft, allerdings nur so lange, als die Zahl der Brüder nicht zu groß wurde. Die regelmäßigen Zusammenkünfte aller Brüder, später wenigstens in den einzelnen Territorien, waren sehr geeignet, deren Zusammengehörigkeitsbewußtsein zu stärken und dem Leben der einzelnen Brüder eine feste gemeinsame Ausrichtung zu geben. Zum mindesten sollte man einmal darauf achten, daß mit der steigenden Zahl der Brüder diese Kapitel nicht mehr möglich waren, und sich auch aus diesem Grunde das Seßhaft-Werden der Brüder als Notwendigkeit erwies. Jedenfalls weisen beide Entwicklungen eine auffallende Parallelität auf. Manche guten Einrichtungen und idealen Ansatzpunkte in der ursprünglichen Fraternität mußten einfach der steigenden Brüderzahl zum Opfer fallen, genau so, wie die wachsende Zahl der Brüder neue Entwicklungen dringend notwendig machte.

Neben den bisher dargelegten Elementen diente auch *die sich entwickelnde Regel* dem Ziel, die Brüder bei aller Zerstreutheit in der Gemeinsamkeit ihres Lebens zu erhalten. Über Entstehung und Entwicklung dieser Regel erfahren wir allerdings aus dem hier angezogenen Quellenmaterial sehr wenig[55]. Es sei nochmals auf die schon angeführte Beobachtung des Jakob von Vitry aus dem Jahre 1216 verwiesen, daß die Brüder auf den jährlichen Kapiteln „cum consilio bonorum virorum"[56] ihre Gesetze machen und promulgieren. Sie geben ihnen also eine alle bindende Rechtskraft, die durch die päpstliche Bestätigung noch verstärkt wurde (B — TM 80). In der *Historia orientalis* erfahren wir darüber hinaus, daß der höchste Obere des Ordens „regularia instituta" erläßt, denen dann die anderen Brüder ehrfurchtsvoll gehorchen. Ob diese Aussagen aber jeweils die Regel selbst meinen, muß dahingestellt bleiben.

---

[55] Die zeitliche Schichtung der Regula non bullata bedürfte einer eigenen Untersuchung, die über den Rahmen dieser Skizze weit hinausgehen würde.

[56] Hierzu findet sich eine interessante Parallele in der Chronik des Zisterziensers Alberich von Trois-Fontaines: „Habent propriam regulam, quam beatus Franciscus cooperantibus viris religiosis et peritis edidit" (TM 20).

Schon Burchard von Ursperg vermerkt, daß die Lebensweise der Minderbrüder vom Herrn Papst bestätigt worden sei (confirmavit) und daß die Minderbrüder im Gegensatz zu anderen Armutsbewegungen dem Apostolischen Stuhl in allem gehorsam seien (TM 17f). Auch der Chronist von Lauterberg weist auf die Bestätigung der Minderbrüder durch Innozenz III. hin (TM 18). Wieweit es sich dabei nur um die Bestätigung einer neuen Lebensweise oder schon einer fixierten Regel handelt, muß ebenfalls offenbleiben[57]. Allerdings ist uns ein Brief des Bruders Elias an die Minderbrüder von Valenciennes aus den Jahren 1223/1226 erhalten, der klar sagt: „sanctam regulam nostram per dominum Innocentium approbatam et nuper per dominum Honorium adhuc superstitem confirmatam" (TM 85). Darin ist im Grunde die Einheit der Regel gesehen, wie sie auch in der Einleitung der päpstlichen Bestätigungsbulle (Solet annuere — 29. 11. 1223 — 15b) dokumentiert ist, und wie sie im Grunde auch Franziskus bis zum Tode gesehen hat[58]. Einhellig ist auch das Zeugnis, daß Franziskus die Regel verfaßte, wenn auch mit dem Rate der Brüder, wie er es selbst nahelegt (Epistola ad ministrum), und mit dem Rate erfahrener Männer, wie einzelne Zeitgenossen es bezeugen[59]. — Diese von der höchsten kirchlichen Autorität gebilligte und gutgeheißene Regel gewährte den Minderbrüdern nicht nur Schutz und Sicherheit nach außen, sondern garantierte auch, wenn auch in recht groben Umrissen, die Einheitlichkeit und Gleichgerichtetheit ihrer Gemeinschaft.

---

[57] Es ist auffällig, daß kaum ein Bericht oder Zeugnis, das im 13. Jahrhundert über Franziskus und seinen Orden gemacht wurde, versäumt, auf die päpstliche Bestätigung der Minderbrüder und ihrer Regel hinzuweisen. Man darf darin ein Zeichen dafür sehen, wie sehr auch dieses Novum von den Zeitgenossen beachtet wurde.

[58] Franziskus spricht in Testamentum, Kap. 4 von einer Regel und meint sein Schriftstück von 1209/1210 und in Testamentum, Kap. 12 von einer Regel und meint die bullierte Regel von 1223. Ebenso spricht Honorius III. in Solet annuere von der einen Regel, die Innozenz III. approbiert habe, und die er nunmehr „auctoritate vobis apostolica confirmamus et praesentis scripti patrocinio communimus". Damit decken sich in diesen wichtigen Punkten die Aussagen des Papstes, des hl. Franziskus und des Bruders Elias! Offensichtlich steht für sie alle die „vita fratrum minorum" stärker im Vordergrund als der Buchstabe einer fixierten Regel. — Auch von hier aus müßten manche anderslautenden Aussagen späterer Zeugnisse, vor allem aus dem Kreise der sog. „Spiritualen", die den Buchstaben der Regel, das „litteraliter observare", kultivierten, mit äußerster Vorsicht aufgenommen werden. Vielleicht hätten sich manche Kontroversen in der modernen Franziskusliteratur vermeiden lassen, wenn man sich mehr mit den Selbstzeugnissen der beteiligten Personen befaßt hätte, als sich auf die Aussagen späterer Generationen zu stützen, die ihren eigenen, parteipolitischen Standpunkt mit großem Idealismus, aber auch mit leidenschaftlichem Fanatismus verteidigten.

[59] Zu diesen Fragen vgl. Eßer, Testament 195 ff; Werkbuch zur Regel, 41 ff, 129 f, 147. — Darum scheint der Verfasser der Vita Gregorii IX zu übertreiben, wenn er die Regel einseitig als ein Werk des Kardinals Hugolin hinstellt: „Minorum Ordinem . . . novae regulae traditione direxit" (TM 12).

V. Gefahren und ihre Überwindung

Alle diese Klammern scheinen jedoch für den mittelalterlichen Menschen und seine Verhältnisse, die weithin auf genossenschaftlichen Bindungen, auch lokaler Art basierten, zu locker gewesen zu sein, um die junge Gemeinschaft der Minderbrüder wirklich als festgefügte Einheit zusammenzuhalten. Dafür haben wir aus dem Jahre 1220 (also nach den ersten zehn Jahren!) gleich zwei beachtenswerte Zeugnisse. Jakob von Vitry, dieser treue Freund und Bewunderer der franziskanischen Bewegung, schreibt im März dieses Jahres voller Besorgnis: „Haec tamen religio valde periculosa nobis videtur, eo quod non solum perfecti, sed etiam juvenes et imperfecti, qui *sub conventuali disciplina* aliquo tempore arctari et probari debuissent, per universum mundum bini et bini dividuntur“[60]. In ähnlichem Sinne äußert sich der Rhetor Buoncompagni: „Fratres Minores ex parte sunt juvenes et pueri; unde si juxta aetatum suarum flexibilitatem sunt mutabiles et proclives, non est contra naturam; ipsi autem jam ad extremam dementiam pervenerunt, qui per civitates et oppida et loca solitaria sine discretione vagantur horribilia et inhumana martyria tolerando“ (TM 92). Die gleiche Besorgnis verbirgt sich hinter einem Satz der *Historia orientalis*, mag sie auch mit vielen Schriftzitaten etwas verbrämt sein: „Hic autem perfectionis ordo et spatiosi claustri amplitudo infirmis et imperfectis congruere non videtur, ne forte descendentes mare in navibus et facientes operationem in aquis multis fluctibus procellosis involvantur, nisi sederint in civitate, donec induantur virtute ex alto“ (TM 83f). In allen drei Zeugnissen wird der eine Mißstand sichtbar: den Brüdern, die nicht seßhaft sind, fehlt die Gebundenheit des Klosters, deren vor allem die Anfänger unter ihnen bedürfen. Die Weltweite ihres „Klosters“ (spatiosi claustri amplitudo!) ist nur für gereifte und gefestigte Männer, aber nicht für jedermann. Die neue Lebensart bedarf einer umsichtigen Unterscheidung (discretio!) darüber, ob sie dem einzelnen zugetraut werden kann. Vielleicht war sie in ihrer Neuheit gerade für junge Menschen zu verlockend[61].

Wenn zudem noch in den päpstlichen Schreiben dieser Zeit mehrfach die Rede ist von denen unter den Brüdern, „qui extra obedientiam evagantur“, und wenn der sonst so milde Franziskus gerade diese immer wieder mit scharfen Worten geißelt und mit harten Strafandrohungen in Schranken zu halten sucht[62],

---

[60] Analekten, 101. — Dieser Satz wurde von Lemmens, im Anschluß an Golubovich, als Interpolation verdächtigt. Er hat aber in der *Historia orientalis* eine genaue Parallele (TM 83 f) und in der damaligen Wirklichkeit seine volle Begründung.

[61] Vgl. die Bemerkung der *Annales Normannici* über Dominikaner und Minderbrüder: „ad quorum ordines multi nobilium et *juvenum* sophistarum *propter novitatem insolitam* transierunt“, wobei sie den Hinweis nicht unterdrücken: „eligentes in hominum multitudine conversari“ (TM 21). — Auch D macht darauf aufmerksam, daß die Minderbrüder fast alle aufnehmen, die darum bitten (TM 82).

[62] Regula non bullata, Kap. 2 und 5; Regula bullata, Kap. 2; Admonitiones Kap. 3; Epistole ad fideles, Kap. 6; Testamentum, Kap. 10.

dann dürfte klar sein, daß sich die junge Gemeinschaft durch solch Übelstände in großer Gefahr befand. Diese Gefahr sah niemand klarer als Franziskus selbst, vor allem, nachdem er durch die Ereignisse während seiner Orientreise hellsichtiger geworden war. Weil er aber dieser Gefahr allein nicht mehr Herr werden konnte, erbat er sich von Honorius III. den Kardinal Hugolin von Ostia zum „gubernator, protector et corrector" seiner Brüderschaft[63]. Mag auch die Formulierung in der Vita dieses großen Mannes überspitzt erscheinen, sie trifft doch einen richtigen Kern: „. . . Minorum etiam ordinem intra initia sub limite incerto vagantem novae regulae traditione direxit et informavit informem" (H — TM 12). Mit der Tätigkeit des Kardinalprotektors findet Franziskus die Hilfe, die er tatsächlich braucht. Mit dieser Tätigkeit setzt aber auch die damals notwendige Akkommodation des ursprünglichen Ordens an die klösterlichen Verhältnisse des 13. Jahrhunderts ein, die eben eine größere Sicherung gegen die aufgewiesenen Gefahren boten. Und es ist in den primären Quellen kein Zeugnis erhalten, daß Franziskus sich dagegen gestemmt habe. Wir sehen im Gegenteil, daß er *die regulierenden Momente* bejaht und gefördert hat (vgl. Epistola ad capitulum, Kap. 6).

Als erstes wird 1220, unmittelbar nach der Orientreise des hl. Franziskus, *das Noviziat* eingeführt, indem Honorius III. kategorisch untersagt: „ne aliquem ad professionem vestri Ordinis, nisi per annum in probatione fuerit, admittatis"[64]. Der Papst gibt auch unmißverständlich den Grund für diese Maßnahme (es klingt wie eine Antwort auf die Bedenken des Jakob von Vitry!): „ut regulares observantias suscepturi certo tempore ipsas probent et probentur in eis, ne sit locus *de caetero* poenitudini, quam non possit levitatis occasio excusare"[65]. Damit stellte sich naturgemäß die Notwendigkeit ein, feste Orte zu schaffen, in denen solche Prüfungen geschehen konnten. So wird denn aus den Schreiben der päpstlichen Kurie in den nächsten Jahren, aber auch aus dem Testament des hl. Franziskus (Kap. 7) ersichtlich, daß die Minderbrüder Kirchen, Oratorien und feste Wohnsitze annehmen.

Man wird aber auch hier darauf hinweisen müssen, daß dies nicht etwas völlig Revolutionierendes ist. Die Portiunkula war bei aller Primitivität der Verhältnisse ein erster Ansatzpunkt zu dieser Entwicklung. Ebenso ist an die Übernahme des Mons Alverna im Jahre 1213 zu denken (TM 36 f). In den kälteren Gegenden scheint sich zudem die Niederlassung der Brüder früher voll-

---

[63] Regula bullata, Kap. 12; vgl. Testamentum, Kap. 10; Franziskus hat also dieses Amt bis zu seinem Tode bejaht und als für seine Brüderschaft notwendig erachtet.

[64] Auch hier ist darauf zu achten, daß die Ordensprofeß nicht eingeführt, sondern nur an das Ende des Probejahres verlegt wird. Man wird also nicht sagen können, daß der Papst in diesem Jahre der Bruderschaft den Status eines Ordens gegeben habe. Er regelt nur um der Mißstände willen Dinge, die vorher schon bestanden.

[65] Cum secundum consilium, 6a—b; vgl. Regula non bullata, Kap. 2; Regula bullata, Kap. 2.

zogen zu haben, wie der Brief des Bruders Elias nach Valenciennes wegen der „Translatio conventus“ bezeugt (TM 85). Diese Ansatzpunkte brauchten bei der neuen Sachlage nur weiterentwickelt zu werden. Allerdings ging die Sorge des hl. Franziskus darauf, daß sie im Geiste seines Ordens angenommen wurden. Darum besteht er im Testament darauf, daß die Brüder nur solche „Kirchen, ärmliche Wohnungen und alles, was für sie gebaut wird“ annehmen, wenn es der in der Regel versprochenen Armut entspricht, und verlangt, damit das Alte mit dem Neuen verbindend: „semper ibi *hospitantes* sicut advenae et peregrini“ (Kap. 7).

Für diese ersten Niederlassungen erhalten die Minderbrüder dann Gerechtsame, die ein klösterliches Leben sichern konnten, deren sich auch Franziskus gerne bediente[67]. So wird ihnen 1222 erlaubt, daß sie auch zur Zeit des Interdiktes in ihren Kirchen „clausis januis et interdictis exclusis submissa voce divina officia celebrare“ (9b), und 1224, daß sie in ihren „locis et oratoriis“ das Allerheiligste Sakrament aufbewahren und die Liturgie feiern dürfen (20a—b).

Der klösterlichen Festigung der Gemeinschaft dienen auch gewisse Vollmachten, welche die Oberen des Ordens schon 1220 vom Papst erhalten (6b). Sie konnten nunmehr gegen ungehorsame und herumvagabundierende Brüder mit der Strafe der kirchlichen Exkommunikation vorgehen. Diese Vollmacht wird 1223 (Fratrum Minorum), kurz nach der Bullierung der Regel, nochmals bestätigt und erweitert. Überdies werden alle kirchlichen Würdenträger davon in Kenntnis gesetzt und zu ihrer Respektierung verpflichtet (19a—b). Dem hl. Franziskus scheinen allerdings diese Vollmachten nicht ausreichend gewesen zu sein; deshalb entwickelt er in seinem Testament (Kap. 10) den Plan eines besonderen Verfahrens, um den offensichtlich auch noch 1226 bestehenden Mißständen zu begegnen[68].

---

[66] Vgl. die Regula pro eremitoriis des hl. Franziskus; ferner: Schriften, 37 und 91.

[67] Zum folgenden vgl. Eßer, Testament 174 ff. Dort auch Quellen- und Literaturangaben.

[68] Auf eine andere Bedrohung des jungen Ordens, die seinem inneren Zusammenhalt sehr gefährlich werden konnte, soll hier nur kurz hingewiesen werden: seine Nähe zur damaligen häretischen Armutsbewegung. Man beachte dazu die Darlegungen von A (TM 17 f) mit ihrer orthodoxen Korrektur in Regula non bullata, Kap. 12 und 19, die Feststellung Honorius III. gegenüber mißtrauischen Bischöfen, daß die Minderbrüder „Catholicos et Fideles“ (Cum dilecti filii vom 11. 6. 1219, 62b) und „vere fideles et religiosos“ seien (Pro dilectis filiis vom 29. 5. 1220, 5). Man beachte ferner, mit welcher Sorge Franziskus diese Dinge sieht (Regula non bullata, Kap. 19 und 20; Testamentum, Kap. 3 und 10); vgl. Eßer, Testament 154 ff und 188 ff). Wie groß diese Gefahr war, zeigte sich im Verlauf der weiteren Ordensgeschichte; denn die Zentren der ketzerischen Bewegungen, Südfrankreich und Mittelitalien, werden auch die Zentren der sektiererischen Spiritualenbewegung im Orden sein, während die vom Ketzertum weniger oder gar nicht berührten Provinzen des Ordens auch keine Spiritualen kennen. Auch von hier aus sollte man, wenn es um Franziskus und die Frühzeit des Ordens geht, die Spiritualenliteratur mit Vorsicht gebrauchen.

VI. Zusammenfassung

Das Ergebnis unserer Untersuchung läßt sich wohl dahingehend zusammenfassen: Nach dem ursprünglichen Wollen des hl. Franziskus, soweit es in den primären historischen Quellen sicher für uns greifbar ist, sollte die Gemeinschaft seiner Brüder solche Männer umschließen, die zwar die Welt verlassen und sich dem hohen Ideal der uneingeschränkten Nachfolge Christi verschreiben, aber in einem apostolischen Leben unter den Menschen bleiben und wirken. Durch die *professio Ordinis* verbinden sie sich zu einem Leben in Gehorsam unter ihrem Oberen und in allerhöchster Armut. Durch innere und äußere Merkmale sind sie von Anfang an ein neuer Orden in der Kirche und werden auch allgemein als solcher angesehen. Sie leben allerdings nicht klösterlich und kennen zunächst nicht einmal eine streng geordnete „vita communis“ wie die alten Orden. Für diese unerhört neue Form des Ordenslebens waren aber aus mannigfachen Gründen, von denen auf Grund des hier vorliegenden Materials nur einige kenntlich gemacht werden konnten, die Menschen und die Zeitverhältnisse des 13. Jahrhunderts nicht reif. Eine derart „moderne“ Form des Ordenslebens war damals einfach nicht zu realisieren, sondern hätte wegen der Nichtbeachtung der für den mittelalterlichen Menschen notwendigen Gebundenheiten aller Voraussicht nach zum Zusammenbruch der franziskanischen Bewegung geführt, wie manche zeitgenössischen Beispiele und manche späteren Versuche im Orden es zur Genüge erhärten. Wer aber alle unsere Beobachtungen — sowohl die Aussagen der Zeitgenossen, wie die Verlautbarungen der Römischen Kurie und die Schriften des hl. Franziskus selbst[69]! — überprüft, wird zugeben müssen, daß angesichts der schwierigen Realitäten im jungen Orden[70] und angesichts seines so be-

---

[69] Die so einhellige Übereinstimmung gerade dieser drei Quellengruppen scheint uns die Garantie zu bieten, von *dieser* Basis aus weitere Quellen des 13. Jahrhunderts sowohl innerhalb wie außerhalb des Ordens in den Kreis unserer Untersuchung einzubeziehen. Doch soll das unserer eigentlichen Studie über diese Fragen vorbehalten bleiben. Durch sie hoffen wir jene Kriterien zu schaffen, die bei der Lösung der immer noch dornenvollen „Franziskanischen Frage“ in historisch sicherer Weise dienen können. Dabei wird aber der hier veröffentlichte Teil immer das Fundament bleiben müssen.

[70] Gerade die nüchterne Feststellung dieser Mißstände, die bei den hier angezogenen Quellen so übereinstimmend zur Sprache kommen (sie ließen sich übrigens ebenso bei Thomas von Celano, Jordan von Giano u. a. feststellen und belegen!), wird man ansetzen müssen, wenn man die Frage nach der „Umbildung“, besser gesagt, Weiterbildung des ursprünglichen Ordens sachgerecht behandeln will, und nicht bei jenem glorifizierenden Idealbild, das die späteren Darstellungen des Mittelalters (die, je später sie entstehen, um so mehr glorifizieren) von den Anfängen des Ordens gezeichnet haben. In ihnen werden dann die verantwortlichen Männer zu den „Schuldigen“ und sind es für viele bis heute geblieben, so etwa die Minister im Orden (vgl. Eßer, Testament, 161 ff, 196 ff) und der Kardinal Hugolin, den zwar das franziskanische Mittelalter nie verdächtigte, der aber durch merkwürdige Umstände in der modernen Franziskusforschung zum Haupt-

stürzend neuen Ideals die verantwortlichen Männer in echter Zusammenarbeit eine Lösung fanden, von der es mit Recht heißt:

Novus ordo, *nova* vita
Mundo surgit inaudita;
Restauravit *lex sancita*
Statum evangelicum[71].

Franziskanerhandschriften in der Kathedralbibliothek von Valencia und dem aragonesischen Kronarchiv von Barcelona mit besonderer Berücksichtigung der beiden nicht edierten Reportationen des Duns Scotus zum dritten Buch der Sentenzen

Von Timotheus Barth OFM

Von den spanischen Bibliotheken haben von jeher die Kathedralbibliothek von Valencia und das aragonesische Kronarchiv von Barcelona eine besondere Anziehung auf Mediävisten ausgeübt. Bergen sie doch wichtige Handschriften von bedeutenden Philosophen und Theologen des 13. und 14. Jahrhunderts. Auch für die Franziskanerscholastik liegt dort wertvolles und interessantes Material[1].

So besitzt z. B. die Kathedralbibliothek von Valencia zwei bedeutsame Codices von Werken des Johannes Duns Scotus: nämlich Cod. 92, der das erste Buch der Ordinatio enthält und in die neue kritische Ausgabe des Doctor Subtilis eingegangen ist[2], und Cod. 178, der das zweite Buch der Sentenzen (vermischter Text aus der Ordinatio und den Additiones von Wilhelm von Alnwick, letztere von d. 15 bis d. 25)[3] und das dritte Buch einer bisher nicht veröffentlichten Reportatio der Sentenzen bietet[4]. Außerdem befindet sich in der dortigen Bibliothek, Cod. 200, eine wichtige Hs für das zweite und dritte Buch der Sentenzen des Magisters Gerardus Odonis[5], der später von 1329—1342 Generalminister im Franziskanerorden war.

Im aragonesischen Kronarchiv von Barcelona sind uns im Fundus Ripoll folgende Franziskanerhandschriften aufgefallen:

---

schuldigen an dieser Weiterbildung gemacht wurde. Diesen Männern ist es wohl zum guten Teil zu verdanken, wenn die „religio valde periculosa" zum „unum solatium" (Analekten 101 und 98) nicht nur für die Zeitgenossen wurde, sondern auch für die Jahrhunderte.

[71] Vgl. Anm. 35.

[1] A. López, Datas para la biografia de Francisco Eximenis, Patriarca de Jerusalem, in: ArchIbAm 2 (1914) 234 f.; A. Rubió, y Lluch, Documento per l'historia de la Cultura Mig.-Eval, Barcelona 1921, II, 233—242; A. López, Descriptio codd. Franciscalium bibl. cath. Valentinae, in: ArchIbAm 36 (1933) 172—222.

[2] Joannis Duns Scoti Opera omnia. I. Ed. Vat. 1950, 45*. Die Hs hat viele kritische Noten wie Extra, Vacat und Additio.

[3] C. Balić, Les Commentaires de Jean Duns Scot. Louvain 1927, 93—105; E. Longpré, Le ms. 139 (neue Zählung 178) de la cathédrale de Valencia. Etude sur les réportations de Duns Scot, in: Revue néosc. de phil. 36 (1934) 438 ff.

[4] C. Balić, Joannis Duns Scoti Theologiae Marianae Elementa. Sibenici 1933, XXXI; Longpré, Le ms. 139 . . . 437—458.

[5] Fr. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi. Herbipoli 1947, I, 113.

Ms. 2 Kommentar zum ganzen Neuen Testament von Nikolaus von Lyra, 15. Jahrhundert[6],

Ms. 3 Kommentar von Nikolaus von Lyra zu Paralipomenon, Esdras, Nehemias, Esther, Tobias, Judith, Job und Psalmen[7],

Ms. 33 zweites und drittes Buch der Sentenzen des hl. Bonaventura, 13. Jahrhundert (1288)[8],

Ms. 45 erstes bis viertes Buch der Sentenzen des Richard von Mediavilla, 14. Jahrhundert[9],

Ms. 48 erstes Buch der Ordinatio des Duns Scotus, 15. Jahrhundert, auch in der neuen kritischen Ausgabe verwendet[10],

Ms. 53 drittes Buch der Sentenzen einer nicht edierten Reportatio des Duns Scotus und viertes Buch der Sentenzen seiner Ordinatio, 14. Jahrhundert[11],

Ms. 71 die Logik des Wilhelm Ockham, 14. Jahrhundert, von Ph. Böhner bisher nicht in seinem Handschriftenverzeichnis erwähnt[12],

Ms. 77-bis zweites und drittes Buch der Sentenzen des Petrus Aureoli, zweite Redaktion[13],

Ms. 121 vita et miracula B. Francisci; es handelt sich hier nicht, wie Beer und Garcia Villada meinen, um die von Thomas von Celano geschriebene vita prima des hl. Franziskus, sondern um die legenda maior S. Francisci des hl. Bonaventura; die Hs ist nicht in den Prolegomena der Opera Omnia des hl. Bonaventura erwähnt, 14. Jahrhundert[14],

---

6 Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis (= Bibl. PLH). Nach den Aufzeichnungen Rudolf Beers, bearbeitet und herausgegeben von Zacharias Garcia Villada S. J. (Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wiss. in Wien. Philos. Hist. Klasse. Bd. 169, 2. Abh.), Wien 1915, 4.

7 Bibl. PLH . . . 5.

8 Bibl. PLH . . . 15 f. Das Incipit lautet f. 1ra: *Solummodo hoc inveni, quod Deus fecerit hominem rectum.* Explicit f. 391va: *Secundum quod in hoc libro explanatum est, sit omnis honor et gloria etc.* Auf f. 212v steht die heute zum Teil getilgte, nach dem Katalog von Riva ergänzte Eintragung: *Iste tertius Bonaventurae est Christophori de Tholomeis, Prioris de Salicani D. D. Papae Capellani emit Jenue MCCLXXXVIII mense Julii pro pretio VIIII lib. Turon.* Vgl. R. Beer, Die Handschriften des Klosters S. Maria de Ripoll. (Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie der Wiss. in Wien. Philos. Hist. Klasse. Bd. 158, 2. Ab.). Wien 1908, 76. S. Bonaventurae Opera omnia. Ad Claras Aquas II, S. IX; III, S. VIII.

9 Bibl. PLH . . . 22; Stegmüller, Repertorium . . . I, 353.

10 Joannis Duns Scoti Opera omnia I, 50* f.

11 C. Balić, J. d. Scoti Theologiae Mar. Elementa XXXI; E. Longpré, Une réportation inédite de B. J. Duns Scot: le ms Ripoll 53, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Baeumker Beiträge. Supplbd. III). 974—990. Fr. Pelster, Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt?, in: Greg 27 (1946) 220—260; Joannis Duns Scoti Opera omnia I, 148*.

12 Bibl. PLH . . . 38. Der Codex ist auf Pergament geschrieben und stammt aus dem 14. Jahrhundert. Seine Größe beträgt 198×306 mm. Auf dem Rücken steht *Logica Lochani* (!). Die Initialen sind in Blau und Rot geschrieben. F. 1ra beginnt mit der epistola prooemialis des Wilhelm Ockham an Frater Wilhelm von Ambersbergh: *Dudum me frater et amice mi carissime tuis litteris studebas inducere, ut aliquas res artis logicae in unum tractatum colligerem.* F. 139rb endet mit dem dritten Teil der Logik: *De ceteris qualitatibus et de materia et forma materiali.* F. 142—143 folgen noch medizinische Rezepte *contra saniem tibiarum ad curandum barrugas* usf. Vgl. W. Ockham, Summa Logicae. Pars prima. Edited by Philotheus Boehner. The Franciscan Institute St. Bonaventure, N. Y. and E. Nauwelaerts Louvain, Belgium 1951, VI—VIII.

13 Bibl. PLH . . . 44 f.; A. Maier, Literarhistorische Notizen über Petrus Aureoli und den „Cancellarius" nach Hs. Ripoll 77bis in Barcelona, in: Greg 29 (1948) 213—251.

14 Bibl. PLH . . . 64. Es handelt sich um eine Pergamenthandschrift aus dem 14. Jahrhundert. Seine Größe mißt 180×243 mm. Auf dem Rücken liest man: *Vita et miracula B. Francisci.* F. 1ra: *Incipit prologus in vitam beati Francisci. Apparuit gratia Dei . . .* F. 2va: *Incipit vita . . . de conversatione beati Francisci in habitu saeculari.* Incipit: *Vir*

Ms. 159 Erklärung von Psalm 118 durch Nikolaus von Lyra in katalanisch (Fragment)[15].

Unsere folgenden Ausführungen werden sich besonders den Codd. 178 und 200 der Kathedralbibliothek von Valencia und dem Ms. 53 des aragonesischen Kronarchivs von Barcelona zuwenden, die Sentenzenkommentare des Duns Scotus und Gerardus Odonis enthalten. Den Direktionen der beiden Bibliotheken, Msgr. Dr. Don Elías Olmos y Canalda und Herrn Dr. Martinez Ferrando, sei an dieser Stelle mein besonderer Dank für alle Auskünfte und ihre stete Hilfsbereitschaft ausgesprochen.

1. Ms. 200 (alte Nummer 63) der Kathedralbibliothek von Valencia

Die Handschrift ist auf Pergament und in zwei Kolonnen geschrieben. Der Einband ist ebenfalls aus Pergament. Als Abfassungszeit gibt der Katalog 14. Jahrhundert an: letra del siglo XIV[16]. Die Größe beträgt 220×340 mm. Auf dem Rücken des Einbandes sind folgende Werke vermerkt: *Commentaria in libros Sententiarum et Quodlibet Guidonis Carmelitae.* F. 1r sagt etwas genauer von späterer Hand: *Hic continentur opera sequentia: Magister Geraldus Odonis super 2 Sententiarum* (f.) 2; *idem super 3 Sententiarum* (f.) 106 (richtiger 108); *idem super quartum Sententiarum* (f.) 193 (nach den heutigen Forschungsergebnissen ist dieses Werk von Johannes Rodington O. F. M., gest. 1348); *idem super duobus communissimis principiis scientiarum* (f.) 176; *Magister Guidonis Carmelita Quodlibeta de Deo* (f.) 216. Im Folgenden werden zuerst die Incipit und Explicit der einzelnen Werke angegeben; sodann soll noch auf einige Lehren von Gerardus Odonis eingegangen werden.

a) Zweites Sentenzenbuch des Gerardus Odonis O.F.M.

Gerardus Odonis von Chateauroux gehörte zur aquitanischen Ordensprovinz, las in Paris 1326 über die Sentenzen und promovierte später zum Magister der Theologie. Unter seinen Werken finden besonders ein Kommentar zur Nikomachischen Ethik, zur Physik des Aristoteles (bisher nicht gefunden) und sein Sentenzenkommentar Beachtung. Von 1329 bis 1342 war er General des Franziskanerordens, dessen Leitung durch die Spiritualenkämpfe und die Opposition von Michael Cesena sehr erschwert war. Er machte sich außerdem verdient um die Mission in Armenien, Ungarn und Bosnien und war von 1342 bis 1348 Patriarch von Antiochien und Bischof von Catania[17].

---

erat in civitate Assisii . . . F. 136ra Explicit: *Et gloriam unius Dei et trini* . . . F. 137 von späterer Hand: *Iste liber est conventus misss* (sic). Diese Worte sind fast abgeschabt. Vgl. S. Bonaventurae Opera omnia VIII, 504—564. Das Incipit zum Prolog lautet dort: *Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri* S. 504. Das erste Kapitel beginnt: *Vir erat in civitate Assisii* S. 505. Das Explicit lautet: *Ad laudem et gloriam unius Dei et trini, qui vivit et regnat in saecula saeculorum Amen.* S. 564. Die Incipit und die Explicit stimmen vollständig überein.

[15] Bibl. PLH . . . 77. F. 83—86v *Opus Nicholay de Lyra.* Incipit: *Beati immaculati, bienaventurats son aquells* . . . Explicit: *Per les coses desus dites.* Vgl. Cebria Baraut, Un fragment de la versió catalana de la „Postilla super Psalmos“ de Nicolau de Lira, in: Miscellanea B. Ubagh, Montiserrati 1954, 279—286. R. P. L. Ulfried Groß O. F. M. (Fulda) und R. P. Alfonso Ortega O. F. M. (Freiburg i. Br.) danke ich an dieser Stelle für die Beschaffung des Kataloges von R. Beer—Z. Garcia Villada und einige Literaturhinweise.

[16] Catálogo descriptivo. Codices de la Catedral de Valencia por el ilustrisimo Señor Dr. D. Elias Olmos y Canalda. Segunda edición. Valencia 1943, 148.

[17] Vgl. L. Bartolomé, Fray Gerardo de Odon. Ministro General de la Orden Franciscana. Murcia 1928; Ch. V. Langlois, Guiral Ot (Geraldus Odonis) Frère Mineur, in: Hist. litt. de la France 36 (1927) 203—225; A. Teetaert, Ot Guiral, in: DictThéol Cath XI, 1658—1663; L. Meier, Gerald Odonis, in: LThK IV, 407; V. Doucet, Der unbekannte Skotist des Vaticanus lat. 1113 Fr. Anfredus Gonteri O. F. M., in: FranzStud 25 (1938) 211 f.

Das Incipit zum zweiten Sentenzenbuch des Gerardus Odonis lautet f. 2ra: *Veni Jerusalymam videre Petrum, ad Galatas 1* (18): *sicut ait beatus Ambrosius, ut est etiam a visibilibus, posset sciri, opus fecit, quod opificenz e visibilitate sua manifestavit* ... F. 2vb: *Circa istum secundum librum Sententiarum primo quaeritur de prima eius conclusione, scilicet utrum esse primum rerum principium sit naturaliter demonstrabile. Et arguitur quod non* ...[18]

F. 104vb Explicit: ... *ut habetur primo Sententiarum d. 37 in sanctis omnibus hoc in via speciali est prius per gratiam et beatis spiritibus in propria per gloriam, ad quam gloriam et patriam nos perducat Jesus Christus, filius Dei, benedictus, ad cuius honorem et gloriam consumatae sunt Reportationes secundi libri Sententiarum secundum lecturam Gerardi Hodonis de Ordine Fratrum Minorum, bacalarii in theologia, legentis Sententias Parisiis anno Incarnationis MCCCXXVIII Domini nostri Jesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum.* Es handelt sich also um eine Reportation zum 2. Buch der Sentenzen nach der Vorlesung, die Gerardus Odonis 1328 als Baccalaureus in Paris gehalten hat. Nach Ms. 112 (alte Nummer) der Kathedralbibliothek von Valencia hat er das erste Buch der Sentenzen 1326 in Paris gelesen, nach Ms. 291 von Klosterneuburg 1327[19].

F. 104vb—105vb kommt noch eine *tabula quaestionum;* f. 105vb—107vb sind frei. V. Doucet nennt für das zweite Sentenzenbuch noch eine Hs aus Sarnano E. 98 (mit Berufung auf Miscellanea Franciscana 47 [1947] 504) und das Ms. 5 der Kathedralbibliothek von Pamplona, das zahlreiche Auszüge aus dem 2. Buch der Sentenzen des Gerardus Odonis hat (so f. 17v—20v, 27rv, 32rv, 38rv, 52rv, 67r—68r)[20].

b) Drittes Buch der Sentenzen von Gerardus Odonis O.F.M.

F. 108ra Incipit: *Vobis Verbum salutis huius missum est Actus* 13 (26). *Stilus, modus et usus scripturae divinitus inspiratae sumit in duabus significationibus Verbum Dei.*

F. 175ra Explicit: *Circa ista duo praecepta ibi, sed cum hoc perhibeatur, in tertia epilogat respectu omnium mandatorum, ibi: Audisti decem psalterii cordas* etc.

Von dem dritten Buch sind außerdem noch zwei andere Exemplare in Assisi, Kommunalbibliothek 180, und in Paris, Nationalbibliothek lat. 3068, vorhanden[21].

F. 175rab folgt noch von anderer Hand eine *tabula quaestionum;* f. 175v ist leer.

c) Tractatus de duobus communissimis scientiarum principiis.

F. 176ra Incipit: *Principia quidem scientiarum et demostrationum per genus trimodum dividuntur.*

F. 191ra Explicit: *Et causalitate gratias(?) esse causarum quae est Deus gloriosus et sublimis in aeternum Amen. Explicit tractatus du duobus communissimis scientiarum principiis.*

F. 191rb—191v ist nicht beschrieben. Ob dieser Traktat, wie f. 1r von späterer Hand sagt, wirklich Gerardus Odonis zum Verfasser hat, konnte ich bis jetzt nicht feststellen.

d) Viertes Buch der Sentenzen von Johannes Rodington O.F.M.

F. 193ra Incipit: *Circa quartum librum principaliter agitur de sacramentis, quaero primo de eorum definitione* ...

F. 217va Explicit: *Ad principale dicendum patet, quod lex ista non fuit tunc instituta. Ad secundum similiter patet superius.* Wie schon V. Doucet feststellte, handelt es

[18] Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi I, 114.

[19] Vgl. Doucet, Der unbekannte Skotist ... 211.

[20] V. Doucet, Commentaires sur les Sentences. Supplement au Répertoire de M. Fr. Stegmüller, in: ArchFrancHist 47 (1954) 117.

[21] Doucet, Der unbekannte Skotist ... 211; Stegmüller, Repertorium ... I, 114.

sich hier nicht um einen Kommentar des Gerardus Odonis, sondern um einen solchen von Johannes Rodington. Johannes Rodington gehörte zur englischen Ordensprovinz und ist der 56. in der Reihe der Lektoren am Studium generale von Oxford. Er ist ein ziemlich selbständiger Skotist und offenbart auch konzeptualistischen Einfluß. Seine Hauptwerke sind sein Sentenzenkommentar und ein Quodlibet de conscientia. Er war um 1328 Provinzial der englischen Provinz. Seine Sentenzenvorlesung liegt vor 1345; sein Tod wird um 1348 angenommen[22].

e) Anonymes Fragment aus einem Sentenzenkommentar.

F. 218ra Incipit: *Circa istum prologum quaero primo de materia, quae continet, et circa hoc quaero quattuor quaestiones, quarum prima est ista, utrum fidelis possit habere aliquem conceptum de Deo de communi lege, quem non possit habere infidelis . . .*

F. 219vb Explicit: *Oportet, quod dicat rem distinctam a subiecto.*

Nach dem Katalog von Olmos y Canalda (S. 148) handelt es sich um einen Auctor anonymus.

f) Responsio ad quaestiones circa sortilegia et ad duo quaesita Johannis XXII des Guido Terreni O. Carm.

F. 219vb Incipit: *Postquam inquisitum est de conceptibus, nunc in secunda parte inquiritur principaliter de cognitione. Quaere residuum in fine sexterni praecedentis. Tractatus Magistri Guidonis, Episcopi Majoricensis. Quia in sequentibus quaestionibus implicari videtur quaedam pertinentia ad haeresim . . .*

F. 229va Explicit: Haec dicta sunt ad gloriam et laudem Domini nostri Jesu Christi et Virginis gloriosae et exaltationem fidei orthodoxae necnon ad honorem et reverentiam beatissimi ac sanctissimi Patris ac Domini nostri Jo(annis) divinae providentiae, clementiae Papae XXII ac matris ecclesiae Pontificis, cuius mandato ut filius oboedientiae haec peregi adiuvante ipso Domino nostro Jesu Christo, qui est Deus benedictus cum Patre et Sancto Spiritu in saecula saeculorum. Amen. Amen. Von anderer Hand folgt noch: *Magistri Guidonis Carmelitae, Episcopi Majoricensis, Emensis (Elna) Quodlibeta.*

Es handelt sich nach B. Xiberta um die unvollendete Antwort des Guido Terreni zu den Quaestiones circa sortilegia und zwei weitere Antworten desselben Verfassers auf Anfragen des Papstes Johannes XXII. Guido Terreni von Perpignan (gest. 1342 in Avignon) war Carmelit und Schüler des Gottfried von Fontaines. Mit diesem vertrat er auch einen ziemlich extremen Intellektualismus. Er lehrte in Paris von 1313—1317, wurde 1318 General des Carmeliterordens, 1321 Bischof von Mallorca und seit 1332 Bischof von Elna (Perpignan). Er war der Berater der Könige von Aragonien und Mallorca und der Vertraute von Papst Johannes XXII. Für letzteren verfaßte er auch die oben genannten Quästionen[23].

Ich komme nun nochmals auf das zweite Buch der Sentenzen von Gerardus Odonis zurück. Anlaß dazu bieten seine Auffassung über die Zeit und den Raum. A. Maier, die beste Kennerin der Naturphilosophie des 14. und 15. Jahrhunderts, schreibt über ihn:

---

[22] Doucet, Der unbekannte Skotist . . . 212; Stegmüller, Repertorium . . . 2, 240; J. Lechner, Die Quästionen des Sentenzenkommentars des Johannes von Rodington O. F. M., in: FranzStud 22 (1935) 232—248; Ders., Johannes von Rodington O. F. M. und sein Quodlibet de conscientia, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Baeumker Beiträge. Suppl. III) 1125—1168.

[23] B. Xiberta, De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum, Louvain 1931, 137—141.

„Die ‚Spaltung' von Philosophie und Naturwissenschaft beginnt nicht erst mit Galilei und seinen Zeitgenossen, sondern schon dreihundert Jahre früher. Bemerkenswert ist nun aber, daß das Postulat einer absoluten Zeit im 14. Jahrhundert von anderer, rein philosophisch-theologischer Seite seine explizite Formulierung erfahren hat, und zwar schon ziemlich früh, nicht lange nachdem Ockhams Auffassung der Zeit bekannt geworden war (und möglicher Weise in ausdrücklicher Ablehnung dieser). Es ist der Franziskaner Gerardus (oder Geraldus) Odonis, der nach einer längeren Karriere als lector in Ordensstudien, als baccalaureus und magister theologiae in Paris, 1329 an Stelle des abgesetzten Michael von Cesena General des Ordens wurde. Gerardus hat mehrfach über ontologische und naturphilosophische Fragen eigenartige und von den herrschenden philosophischen Strömungen weithin unabhängige Ansichten geäußert, die unter seinen Zeitgenossen Beachtung und meistens Widerspruch gefunden haben. Namentlich Johannes Canonicus (O. F. M.) . . . setzt sich öfters mit Lehren auseinander, die frater Gerardus Odonis vertrete und die ihm nicht gefallen. Er ist es nun auch, der uns die Ansicht Gerards über die Zeit berichtet: sciendum quod est una opinio Gerardi Odonis ponens duas conclusiones. Prima est quod tempus habuit esse ante mundi initium et inceptionem cuiuslibet creaturae, sic quod fuit ab aeterno . . . Secunda conclusio quam ponit est ista, quod tempus non est passio nec sequela motus (Johannes Canonicus, Phys. IV q. 5 a. 3 dub. 4). Die Zeit besteht also von Ewigkeit her, war vor Beginn der Welt und vor Erschaffung jeglicher Kreatur; sie ist nicht ein Akzidens oder Folgemoment der Bewegung (sondern ist unabhängig von dieser und damit natürlich ein und dieselbe für alle temporalia)." „Wo Gerardus Odonis diese Thesen ausgesprochen hat, vermögen wir nicht zu sagen. Vielleicht im zweiten Buch seines Sentenzenkommentars, von dem uns die einzige bekannte Handschrift (in der Kathedral-Bibliothek von Valencia) nicht zugänglich war (V. Doucet konnte inzwischen auf Cod. Sarnano E. 98 und Auszüge vom zweiten Buch in Ms. 5 der Kathedralbibliothek von Pamplona aufmerksam machen): aber das würde voraussetzen, daß Gerhards Sentenzenkommentar vor dem Physikkommentar des Johannes Canonicus entstanden ist, was nicht ohne weiteres angenommen werden kann. Es ist fast wahrscheinlicher — und das gilt auch für die anderen Zusammenhänge, in denen Gerardus Odonis zitiert wird —, daß Johannes Canonicus sich auf einen heute verlorenen Kommentar zur Physik bezieht (aus dem wahrscheinlich auch einige Einzelquästionen Gerhards stammen, wie die über die Struktur des Kontinuums und die Zunahme des Lichts, die sich in der Hs. Vat. lat. 3066 finden)"[24].

Soweit es mir bei der Kürze meines Aufenthaltes in Valencia möglich war, habe ich mir folgendes notiert, das hauptsächlich aus der zweiten Distinktion des zweiten Sentenzenbuches stammt. Die zweite Distinktion beginnt f. 16rb: De angelica itaque natura etc. Ista est secunda distinctio et secunda pars principalis huius libri. Die erste Frage lautet: Circa primum sic proceditur et arguitur, quod angelus non poterit esse ab aeterno . . . (f. 16va). Es folgen dann die Gründe für diese Ansicht. Die eigene Meinung formuliert Gerhard folgendermaßen: De ista quaestione pono tantum unam conclusionem et est, quod angelus et quaecumque alia creatura permanens potuit esse ab aeterno . . . (f. 17rb). In der zweiten Frage handelt es sich um folgendes Problem: De secundo arguitur, quod motus non potuerit esse ab aeterno . . . (f. 17rb). Es folgen die Gründe für diese Ansicht. F. 17va bringt die Stellungnahme des Verfassers: Ad quaestionem dico, quod motus potuit esse ab aeterno et aeternus, quod probo sic: quandocumque potest esse movens et mobile, potuit esse motus. Sed motor seu movens et mobile potuerunt esse ab aeterno, ergo etc. . . .

---

[24] A. Maier, Scholastische Diskussionen über die Wesensbestimmung der Zeit, in: Scholastik 26 (1951) 555 f.; A. Maier, Verschollene Aristoteleskommentare des 14. Jahrhunderts, in: Autour d'Aristote. Recueil d'Études de Philosophie ancienne et médiévale offert à Msgr. A. Mansion. Louvain 1955, 515—541.

An diesen Stellen verteidigt Gerardus noch nicht die Absolutheit der Zeit. Hier ist die Zeit noch im Zusammenhang mit einem endlichen Träger: einem Engel oder sonst einem Geschöpf oder der Bewegung. Doch dürfte die Ewigkeit eines Geschöpfes oder der Bewegung schon die Vorbereitung für die noch radikalere Auffassung von der Absolutheit der Zeit sein. In der dritten Quästion kommt dann Gerardus auf den Ort zu sprechen. De tertio arguitur, quod locus sit superficies, quia locus est ultimum corporis ambientis immobile primum . . . (f. 18ra). Es folgen wieder die Gründe dafür. Seine eigene Auffassung gibt Gerardus so wieder: Ex his praemissis dico ad quaestionem, quod superficies non est locus . . . (f. 18vb). Die vierte Quästion behandelt das Verhältnis von locus und spatium. Zu Beginn heißt es: De quarto arguitur, quod spatium non sit locus . . . (f. 18vb). Es folgen dann die dafürsprechenden Gründe. In der eigenen Stellungnahme heißt es dann: De ista quaestione dico cum antiquis, quod spatium est locus et ad hoc movent me quattuor viae: prima est localis occupatio, secunda est localis evacuatio, tertia distantia localis, quarta motus localis. F. 19va folgt dann eine sehr bemerkenswerte Ausführung über die kategoriale Struktur des Raumes, insofern er ein locus ist. Es heißt dort: Ad secundum dico, quod spatium, quod est locus, non est omnino nihil. Et si dicatur, utrum sit s u b s t a n t i a vel a c c i d e n s, dico, quod nec h o c nec i l l u d est proprie, sed solum est ens spatium nec potest resolvi in aliquos conceptus, per quos describatur, sed experimentum docet sicut superius multae rationes factae tradant, quod est aliquod tale spatium, in quo est totum universum, qualiscumque entitas erit. Et si non potest reddi proprie quiditas illius, non propter hoc debet negari esse, quia de multis probat Philosophus, quae sund, ignoras, quid sint. Probat enim, quod est aliquod primus motor, ignorat tamen quiditatem illius, genus et speciem illius motoris primi, quare licet non appareat quiditas illius speciei, non propter hoc debet negari spatium. Man darf annehmen, daß hier Gerardus gegen eine konzeptualistische Verflüchtigung des Raumes polemisiert. Auch wenn der Raum weder unter Substanz noch unter Akzidens fällt, so ist er deswegen doch nicht ein Nichts oder ein bloßer Begriff. Der Mangel an zureichenden kategorialen Bestimmungen darf nicht dazu verleiten, die Realität des Raumes zu leugnen. Es gibt einen Raum, in dem die ganze Welt existiert. Ob der Raum absolut oder relativ ist, wird nicht entschieden.

An fünfter Stelle wird das Verhältnis von Engel und Raumstelle (locus) behandelt. Zunächst werden die Gründe angegeben, die dagegen sprechen, daß ein Engel eine Raumstelle einnimmt. Quinto arguitur, quod angelus non sit in loco (f. 19va). Dann folgt eine Unterscheidung bezüglich des esse in loco. Quantum ad primum sciendum, quod sex modis potest dici aliquod esse in loco . . . Als eigene Ansicht erfahren wir dann folgendes: His praemissis pono duo conclusiones. Prima est, quod angelus est in loco, quia adest spatio, quia per se adest spatio, quia adest alicui determinato spatio, quia tanto spatio adest nec maiori nec minori. Secunda est, quod angelus non est in loco commensurative nec naturali inclinatione gravitatis vel levitatis (f. 19vb).

In der vierten Distinktion, die über die intellektuellen und moralischen Habitus handelt, ist folgende Notiz literar-kritischer Art auffallend: Ad evidentiam eorum, quae dicentur, addo hic sex quaestiones de reportationibus thoi (= Thomasini?)[25]. In der Frage der Individuation kennt unser Autor zehn Meinungen. Als zehnte nennt er die Meinung des Johannes Duns Scotus. Decima opinio est Scoti improbantis omnes istos modos ponendi (gemeint sind die vorausgehenden neun anderen Lösungen) et dicentis, quod ultima entitas cuiuslibet generis est causa ultima individuationis (f. 33va). Gerardus stimmt dieser Meinung zu und nennt sie wahr: verum est (f. 34va)[26].

---

[25] Vgl. B a l i ć, J. D. Scoti Theologiae Mar. Elementa . . . XCVI.

[26] Vgl. J. Duns Scotus, Ord. II d. 3 q. 6 n. 15, XII, 144a; T. B a r t h, Individualität und Allgemeinheit bei J. Duns Scotus, in: WissWeish 19 (1956) 125—133.

2. Cod 178 der Kathedralbibliothek von Valencia

Die Hs ist nach dem Katalog aus dem 14. Jahrhundert[27]; E. Longpré datiert sie in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts[28]. Sie ist auf Pergament in zwei Kolumnen geschrieben und in einem modernen Pappeinband gebunden. Die Größe des Einbandes beträgt 210×300 mm, die der Blätter 208×285 mm. Ms 178 der Kathedralbibliothek stammt aus der libreria de San Francisco de Valencia und wurde von Francisco Eximenis, Patriarch von Jerusalem, dem Franziskanerkloster von Valencia geschenkt[29]. Der Codex enthält das zweite Buch (Mischtext aus Ordinatio und den Additiones Magnae des Wilhelm von Alnwick) und das dritte Buch der Sentenzen des Duns Scotus (nicht edierte Reportation).

a) Das zweite Buch der Sentenzen des Johannes Duns Scotus (Mischtext).

F. 1ra Incipit: *Circa creationem etc. In hoc secundo tractat magister de Deo quantum ad causalitatem triplicis causae, quam habet respectu creaturae. Et quaero primo circa hoc: Utrum primaria causalitas respectu omnium creabilium de necessitate sit in tribus* (personis fehlt).

F. 79rb Explicit: *Sicut autem ista potestas et aliquod ens positivum, ita a Deo, quoniam ex ipso et in ipso et per ipsum sunt omnia.*

F. 79rb—79vb folgt ein Quästionenverzeichnis des zweiten Buches; f. 80rv ist unbeschrieben.

E. Longpré hat die Handschrift näher untersucht und kommt zu folgenden Ergebnissen: Es fehlen in der Hs d. 3 q. 11, d. 5 q. 2, d. 10—14. Die 15. Distinktion ist unvollständig. Von d. 15—d. 25 haben wir einen Text, der aus den Additiones Magnae stammt und sich auch in Cod. Vat. lat. 876, f. 294ra—310va und Cod. 1605 der Universitätsbibliothek in Krakau findet. Dist. 42 q. 1—4 der Vivès-Ausgabe (XIII 447—478) hat in Ms. 178 von Valencia nur eine kurze Quästion, die der q. 5 der Vivès-Ausgabe (XIII, 479) sehr ähnlich ist und sich auch in Cod. 137 von Assisi f. 138vb findet[30]. In der Hs von Valencia bekommen wir auch wichtige Hinweise über die Lehrtätigkeit des Doctor Subtilis in Paris und Oxford. So in d. 17 q. 2, f. 53vb: *In maxima approximatione solis ad nos existentes Parisiis, id est distantia ab aequinoctiali est 48 graduum etc.* D. 18 q. 1, f. 55ra: *Sciendum est hoc, quod dixit Oxoniae, quod, quando duae causae sunt essentialiter ordinatae, una potest agere in virtute alterius, quia ambae integrant unam causam completam, et neutra est per se sufficiens,* etc.[31]. D. 25 f. 64rb: *Notandum, quod hanc opinionem, quae ponit voluntatem esse totam causam activam volitionis et bonum non esse causam eius nec cognitio obiecti, sed quod obiectum requiritur sicut causa sine qua non . . . Hanc inquam opinionem ordinem (ordinem* im Text ausgestrichen, es folgt am Rande von zweiter Hand *Uxoniae) improbavit. Et primo sic Philosophus 2 de Anima probat, quod sensus non est actus, quia tunc sentiret absolute sensibile . . . Ergo si voluntas sit totalis causa volitionis activa et ideo est totalis causa receptiva eius et patet, quod sunt approximata non imperata, poterit semper in volitionem absolute obiecto etiam ipso non cognito, quod falsum est . . .* F. 65ra: *Ideo aliter dixit Oxoniae ad quaestionem, quod volitio est per se a voluntate, ut a causa volitiva vel obiecto intellecto, ut ab aliqua causa partiali,* etc.[32].

---

27 Catálogo descriptivo. Codices de la Catedral de Valencia . . . 133.

28 Longpré, Le ms. 139 (= heute 178) de la cathédrale de Valencia . . . 438.

29 A. López, Datas para la biografia de Francisco Eximenis, in: ArchIbAm 2 (1914) 234 f.

30 Longpré, Le ms. 139 de la cathédral de Valencia . . . 438 ff.; Balić, Les Commentaires . . . 93—105.

31 Longpré, Le ms. 139 de la cathédral de Valencia . . . 440 Anm.

32 Longpré, Le ms. 139 de la cathédral de Valencia . . . 440 Anm.

b) Das dritte Buch der Sentenzen des Johannes Duns Scotus (Nicht edierte Reportation).

F. 81ra Incipit: *Cum venit igitur plenitudo temporis etc. Circa incarnationem Verbi quaero primo, utrum possibile sit naturam humanam personaliter subsistere in persona alterius naturae.*

F. 130ra *Explicit: Non fuit nullum argumentum nec immediate attingens Deum, cuius imperium in aeternum permanet. Amen. Deo gratias. Explicit tertius Scoti.*

F. 130ra—131ra folgt noch ein Quästionenverzeichnis, das von anderer Hand geschrieben ist.

Die Reportatio Valentinensis enthält am Ende der ersten Frage der 18. Distinktion eine wichtige Bemerkung über den Lehrbetrieb in Paris: *Nota, quod duae quaestiones sequentes non sunt de lectura tertii* (libri), *sed fuerunt de principio fratris Aegidii* (de Longniaco), *magistri nostri, de quarum prima respondet Aegidius in vesperis, de secunda vero frater Johannes Scotus in aula, quaere eas in fine* f. 113rb. Es handelt sich also hier um die Promotion des Aegidius de Longniaco O. F. M. zum Magister der Theologie (spätestens Oktober 1304), die aus den Vesperien und der disputatio in aula bestand. Bei der disputatio in aula trat Duns Scotus, der damals noch Baccalaureus war, als Respondens auf. Die beiden Quästionen (d. 18 q. 2 und 3) sind aber weder am Ende der Reportatio Valentinensis zum dritten Buch noch überhaupt in der Hs von Valencia oder sonst einer Handschrift zu finden. Sie sind bis jetzt nur bekannt aus der Edition des Johannes Major, Paris 1517/18, und aus der Ausgabe von Wadding-Vivès zum dritten Buch der Sentenzen des Duns Scotus (Vivès XXIII, 391—400).

Unsere Handschrift aus Valencia wurde schon von E. Longpré, C. Balić und auch von Fr. Pelster (von letzterem freilich nur summarisch) untersucht. Unter den Forschern besteht Übereinstimmung, daß der Text der Reportatio Valentinensis in den ersten 17 Distinktionen sowohl von dem der Editionen als auch von dem der noch nicht edierten Reportationen (wie Ms. 661 der Departementsbibliothek von Troyes und dem Ms. 53 des aragonesischen Kronarchivs von Barcelona) abweicht. Bezüglich der Einordnung in das übrige Corpus der scotischen Schriften gehen die Ansichten von E. Longpré, C. Balić und Fr. Pelster noch auseinander.

Nach E. Longpré müssen wir in dieser Reportation den Niederschlag einer zweiten Pariser Vorlesung erblicken, die in die Jahre 1304 bis 1305 fällt. Sie ist daher zeitlich nach der sogenannten Lectura completa anzusetzen, wie sie in Hs. 206 des Balliolkollegs von Oxford vorliegt, und erst recht nach den Reportationen der Drucke[33].

C. Balić war 1933 auch der Ansicht, daß der Doctor Subtilis zweimal in Paris über die Sentenzen gelesen hat. Das zweite Mal war es im Jahre 1307, als er schon Magister war. Aus dieser zweiten Vorlesung sind uns in der Handschrift von Valencia Bruchstücke (fragmenta) erhalten[34]. Soweit es auf die Quästion „*Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali*“ ankommt, sieht Balić neuerdings in der Reportatio Valentinensis

---

[33] Longpré, Le ms. 139 de la cathédral de Valencia . . . 437—458, bes. 440 ff. Als äußeres Zeugnis für eine zweifache Pariser Lesung des Scotus über das dritte Buch der Sentenzen gilt Cod. 206 des Balliol College in Oxford. Dieser Codex, der 1462 von Johannes Reinbold von Zierenberg abgeschrieben wurde, unterscheidet eine Lectura completa und eine Lectura incompleta. So vermerkt f. 104v: *Explicit Lectura completa Doctoris Subtilis in universitate Parisiensi super tertium librum Sententiarum* . . . (enthält 40 Distinktionen); f. 141v vermerkt: *Explicit Lectura incompleta Doctoris Subtilis in universate Parisiensi super tertium librum Sententiarum sc. Doctoris Johannis Duns* (enthält die ersten 17 Distinktionen). Vgl. Balić, Theologiae Marianae Elementa . . . XXV f., XCV Anm.; L. Meier, Die Skotusausgabe des Johannes Reinbold von Zierenberg, in: Scriptorium 7 (1953) 93.

[34] Balić, Theologiae Marianae Elementa . . . XCVI.

Spuren einer Disputation über diese berühmte Frage (vestigia cuiusdam disputationis de hac materia)[35]. In der gleichen Arbeit, die Duns Scotus und der Geschichte der Immaculata Conceptio gewidmet ist, heißt es über die Vorlesungen des Scotus über die Sentenzen: „Duns Scotus las die Sentenzen in Oxford um das Jahr 1300. In Paris hat er in den Jahren 1302 auf 1303 das erste und vierte Buch der Sentenzen erklärt. Wenn auch nicht in dieser Zeit (d. h. von 1302/03), so hat er doch sicher vor 1305 auch über das dritte und zweite Buch der Sentenzen Vorlesungen gehalten"[36]. Damit dürfte heute Balić nicht mehr unbedingt auf einer zweiten Pariser Vorlesung des Doctor Subtilis über das dritte Buch der Sentenzen bestehen. Er nähert sich damit der Auffassung von Fr. Pelster.

Fr. Pelster hatte schon immer eine zweimalige Sentenzenvorlesung in Paris über das dritte Buch in Zweifel gezogen. Nach ihm ist es „sicher, daß Scotus in Paris über die Sentenzen und insbesondere über das dritte Buch nur einmal gelesen hat"[37]. Für eine Vorlesung über das dritte Buch stand Scotus in Paris gar keine Zeit zur Verfügung. Die Reihenfolge war dabei: erstes und viertes Buch in den Jahren 1302—1303, zweites und drittes Buch (bis dist. 17 einschließlich) in den Jahren 1303—1304 oder vielleicht nur im Jahre 1304 allein, wenn Scotus infolge des Ausweisungsbefehles Philipps des Schönen längere Zeit von Paris fernbleiben mußte. „Die verschiedenen Hss der Pariser Reportata beziehen sich auf diese Vorlesung"[38]. Da der Text der Hs von Valencia vielfach sehr kurz ist, so dürfte er eher ein einfacher Auszug aus einer Reportation als eine eigene und neue Reportation sein. Die Lectura completa des dritten Buches, die alle 40 Distinktionen umfaßt, ist 1306 in England entstanden, als Scotus von Paris nach England zurückkehrte[39].

3. Ms. 53 Ripoll des aragonesischen Kronarchivs von Barcelona

Die Handschrift stammt aus dem 14. Jahrhundert und ist auf Pergament geschrieben (in zwei Kolonnen). Ihre Größe beträgt 230×325 mm. Der Codex enthält zwei Werke des Johannes Duns Scotus: die bisher nicht edierte Reportatio Barcinonensis zum dritten Buch der Sentenzen und die Ordinatio zum vierten Buch der Sentenzen. Wir geben zuerst die Incipit und Explicit der beiden Schriften an.

a) Das dritte Buch der Reportatio Barcinonensis des Johannes Duns Scotus.

F. 1ra Incipit: *Cum igitur venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum etc. Quia sicut dicit Magister Filii Dei missio est ipsa eius incarnatio; nam solus, inquit, Filius hominem assumpsit. Idcirco quaero primo istam quaestionem, quae omnibus aliis quaestionibus in hoc libro naturali ordine prior est: scilicet utrum possibile sit naturam humanam personaliter subsistère in persona alterius naturae. Videtur quod non. Omnis persona necessario est quiditative et formaliter tale ens.*

F. 69va Explicit: *Unde occidere bovem non fuit opus arduum, id est excellens et difficile, quod est opus virtutis, nec homo per illud opus immediate est attingens Deum, sed opere caritatis et gratiae, quod est opus legis novae, quo immediate Deum attingimus, qui est benedictus in saecula saeculorum Amen. Amen. Amen.*

---

35 Balić, Johannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis, in: Antonianum 30 (1955) 383.

36 Balić, a. a. O. 385.

37 Fr. Pelster, Hat Duns Scotus in Paris zweimal das dritte Buch der Sentenzen erklärt?, in: Greg 27 (1946) 253.

38 Pelster, a. a. O. 223, 253.

39 Pelster, a. a. O. 230 Anm., 237 f., 253 f.

Dann folgt die Rubrik: *Explicit reportorium*[40] *post fratrum Joannem Duns Scotum ordinis fratrum minorum super tertium librum sententiarum. Finito libro reddatur Deo gloria.* Von anderer Hand ist auf f. 69vab—70ra noch ein Quästionenverzeichnis beigefügt. Dieses hat statt 40 41 Distinktionen, da es von dist. 18 sofort auf dist. 20 übergeht.

b) Das vierte Buch der Ordinatio des Johannes Duns Scotus.

F. 71ra auf dem oberen Rand ist zu lesen: *Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum.* Im Text folgt als Incipit: *Samaritanus ille piissimus spoliatum videns hominem ab Jerusalem in Jericho descendentem in latrones impios incidisse et atrociter vulneratum et sauciatum miserationis affectu compatiens medicinam attulit efficacem ... Primo ergo quaeritur in communi, an creatura possit habere aliquam actionem respectu termini creationis.*

Das Buch hat 50 Distinktionen. Kritische Noten sind in dieser Handschrift sehr selten. Dist. 11, f. 115va: *Additio.*

F. 219ra Explicit: *Justae retributionis damnatio, a qua nos custodire et perseverare dignetur, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen. Amen. Amen.* Die Rubrik fügt noch hinzu: *Explicit quartus liber sententiarum de lectura magistri Joannis Duns Scoti de ordine fratrum minorum. Benedicamus Domino, Deo gratias.* Es folgt dann noch von anderer Hand eine *tabula quaestionum* auf f. 219rb—220rb; f. 220v ist unbeschrieben.

Zur Reportatio Barcinonensis zum dritten Buch der Sentenzen seien noch einige Bemerkungen hinzugefügt. Auch in dieser Handschrift finden wir eine wichtige Notiz bezüglich der Lehrtätigkeit des Doctor Subtilis. So lesen wir am Ende der dist. 17 q. 2: *Usque huc legit Frater Johannes Duns Parisiis, aliud de Anglia* (f. 43rb).

Wie schon bei der Reportatio Valentinensis, so haben wir auch bei der Reportatio Barcinonensis verschiedene Deutungen bezüglich ihrer Abfassung. Nach E. Longpré geht sie auf eine zweite Vorlesung des Doctor Subtilis zurück, die in den Jahren 1304/05 in Paris stattgefunden hat. Der verdiente Scotusforscher beruft sich vornehmlich auf Rep. III d. 5 q. 1, wo die Reportatio Barcinonensis hinsichtlich der Lehre, ob die göttliche Natur eine geschaffene Person annehmen kann, eine andere Ansicht vertritt als Rep. III d. 5 q. 1 der Ausgabe Vivés XXIII, 280 f. In der Reportation aus der ersten Pariser Vorlesung wird diese Lehre verneint; in der zweiten hingegen wird sie bejaht und die früheren Gründe werden abgewiesen[41].

C. Balić betrachtet in seinen „Theologiae Marianae Elementa" (1933) die Reportatio Barcinonensis als ein heterogenes Gebilde, das Bruchstücke aus Disputationen und Vorlesungen bringt, die Scotus sowohl im Jahre 1303 als auch im Jahre 1307 in Paris gehalten hat. Außerdem ist auch mit Elementen aus Oxforder Vorlesungen zu rechnen.

Daher spricht auch die Hs von Valencia mit Recht von einem „Reportorium post fratrem Joannem"[42]. Neuerdings sieht Balić die Reportatio Barcinonsis in engerem Zusammenhang mit der Reportatio Parisiensis und der Reportatio Trecensis, während die Reportatio Valentinensis mehr nach der Lectura completa hinneigt. Die Frage nach zwei Vorlesungen des dritten Sentenzenbuches in Paris wird nicht mehr urgiert. Wir hätten also in der Reportatio Barcinonensis, Reportatio Parisiensis und Reportatio Trecensis drei

---

[40] Der Terminus Reportorium begegnet auch in Ms. Ripoll 17, f. 1ra. Dort heißt es: *(Inc)ipit Reportorium magistri Guille (lmi) (Durantis). Incipit Prologus: Reverendo in Christo Patri.* Der Traktat beginnt: *Protoplausti rubigine humana contaminata.* Vgl. Bibl. PLH ... 10. Es dürfte sich hier um das Breviarium sive Repertorium des Wilhelm Durantis zum Corpus Juris Canonici handeln, das zwischen 1272 und 1285/86 abgefaßt ist. Vgl. LThK III, 497.

[41] Longpré, Une Réportation inédite du B. Duns Scot: le ms Ripoll 53 ... 974—90; Ders., Le ms 139 de la cathédrale de Valencia ... 446.

[42] Balić, Theologiae Marianae Elementa ... XCV f.

Formen oder drei verschiedene Redaktionen von Reportationen zu sehen, die auf dieselbe Vorlesung zurückgehen[43]. Nach Pelster ist von der Reportatio Ripoll aus Barcelona folgendes zu sagen: „Die Reportatio Ripoll stammt nicht aus einer zweiten Pariser Vorlesung"; „die Reportatio Ripoll" ist vielmehr „eine andere Redaktion der Pariser Reportata"[44].

Aus dem soeben mitgeteilten Bericht dürfte eines hervorgehen, daß die Frage der Reportationen zum dritten Sentenzenbuch des Scotus noch nicht vollständig geklärt ist. Die drei verdienten Scotusforscher haben sicherlich schon wichtige Beiträge dazu geliefert, indem sie Einzelquästionen aus der skotischen Christologie (absolute Prädestination Christi, reale Sohnschaft Christi zu Maria u. a.) und Mariologie (Unbefleckte Empfängnis Mariens, reale Mutterschaft Mariens, die Ehe zwischen Maria und Joseph) untersuchten. M. E. müßte aber die Basis noch erweitert und alle Fragen der Christologie, Mariologie und der Tugendlehre unter literarhistorischer und doktrinärer Rücksicht genau analysiert werden. Auf dieser breiten Grundlage würden die einzelnen Schichten der Pariser Vorlesung des Doctor Subtilis zum dritten Buch bestimmt werden und damit auch die Frage gelöst werden können, ob hier wirklich zwei oder nur eine Vorlesung vorliegen.

Damit diese Aufgabe für die Reportatio Valentinensis und die Reportatio Barcinonensis in Zukunft leichter in Angriff genommen werden kann, fügen wir ein Quästionenverzeichnis der beiden genannten Reportationen bei, in dem die entsprechenden Quästionen der beiden Reportationen mit Angabe ihres Fundortes einander gegenübergestellt werden.

4. Das Quästionsverzeichnis der Reportatio Valentinensis und der Reportatio Barcinonensis zum dritten Buch der Sentenzen des Johannes Duns Scotus

Reportatio Valentinensis	Reportatio Barcinonensis
D. 1 q. 1 Utrum possibile sit naturam humanam personaliter subsistere in persona alterius naturae f. 81ra—81vb	D. 1 q. 1 Utrum possibile sit naturam humanam personaliter subsistere in persona alterius naturae f. 1ra—2rb[45]
q. 2 Utrum possibile sit naturam humanam personaliter uniri tantum uni personae divinae f. 81vb—82vb	q. 2 Utrum possibile sit naturam humanam personaliter uniri tantum uni personae divinae f. 2rb—4rb
q. 3 Utrum tres personae possint naturam humanam unam numero assumere f. 82vb—83va	q. 3 Utrum tres personae divinae possint simul assumere eamdem naturam numero sive utrum natura humana sic potest personari in tribus personis divinis f. 4rb
q. 4 Utrum una persona possit assumere diversas naturas f. 83va	q. 4 Utrum possibile sit plures naturas personari in una persona f. 4rb; q. 5 der Rep. Val. fehlt.
q. 5 Utrum tales essent plures homines f. 83va	
q. 6 Utrum suppositum creatum possit sustentificare hypostatice naturam alterius speciei f. 83va—84ra	q. 5 Utrum suppositum creatum possit sustentare hypostatice naturam alterius speciei f. 4rb—6rb

[43] Balić, Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis . . . 383: Si admittatur illas tres formas Reportationum unam eamdemque lectionem exhibere et unamquamque provenire ab auditore seu reportatore proprio, independente, posset etiam stabiliri exactus sermo a Doctore Subtili habitus de facto praeservationis B. Virginis a peccato in Universitate Parisiensi . . . Quod nunc statuimus de triplici Reportatione, idem reperimus etiam in sic dicta Lectura Completa et in Reportatione Valentinensi, quae duae Reportationes quoad ordinem in quaestione servatum et quod aliqua particularia, ab aliis Reportationibus sat differunt. [44] Pelster, Hat Duns Scotus . . . 224—236.

[45] Von E. Longpré veröffentlicht. Vgl. Une Réportation inédite du B. Duns Scot: le ms Ripoll 53 . . . 974 ff.

q. 7 Utrum proprietas personalis sit formalis ratio terminandi naturae unionem ad Verbum f. 84ra—85ra	q. 6 Utrum formalis ratio terminandi unionem naturae humanae ad Verbum sit proprietas personalis seu relativa Verbi f. 6rb —8vb[46]
D. 2 q. 1 Utrum assumi potuit creatura beatificabilis, antequam esset beata f. 85ra	D. 2 q. 1 Utrum natura humana tota et integra fuerit primo et immediate unita Verbo f. 8vb—10va
q. 2 Utrum natura ut totalis potuit assumi f. 85ra	q. 2 Utrum organizatio et animatio praecesserint incarnationem Verbi sive utrum incarnatio quoad formationem corporis fiebat in tempore f. 10va—11ra
q. 3 Utrum Verbum assumpsit immediate totam naturam humanam vel unam partem mediante alia f. 85ra—86ra	q. 3 Utrum possibile sit aliquam naturam personari Verbo vel alia persona divina et non frui Deo f. 11ra—12vb
q. 4 Utrum incarnationem praecessit corporis organizatio et animatio f. 86ra—86va	Die Rep. Barc. hat q. 2 und q. 3 der Rep. Val. in eine zusammengezogen.
D. 3 q. 1 Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali f. 86va—88rb[47] Die q. 2 der Rep. Barc. fehlt hier	D. 3 q. 1 Utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali f. 12vb—14va[48] q. 2 Utrum Christus fuerit conceptus in peccato originali sine argumentis f. 14vab F. 14vb lesen wir am Ende der zweiten Quästion noch folgende Notiz: post istam quaestionem posuit aliam, scilicet utrum incarnationem Christi praecesserit organizatio et animatio corporis. Quaere eam supra (d. h.: d. 2 q. 2) et cetera.
D. 4 q. 1 Utrum Virgo Maria fuerit vere Mater Christi f. 88rb—89ra q. 2 Utrum Virgo peperit naturaliter f. 89rab q. 3 Utrum beata Virgo fuerit naturaliter Mater Christi f. 89rb[49]	D. 4 q. 1 Utrum beata Virgo fuerit vere Mater Christi et Dei et hominis f. 14vb Der Stoff von q. 2 der Rep. Val. wird auch in der Rep. Barc. behandelt, jedoch nicht als eigene Quästion[50]. q. 2 Utrum beata Virgo fuit naturaliter Mater Christi f. 14vb—16vb.
D. 5 q. 1 Utrum natura divina assumpserit naturam humanam f. 89rb—va[52] q. 2 Utrum persona manens persona posset assumi f. 89vab	D. 5 q. 1 Utrum natura divina possit assumere personam creatam f. 16vb—17ra[53] q. 2 Vel potest sic formari quaestio secunda, utrum persona creata fuerit assumpta f. 17ra —va
D. 6 q. 1 Utrum in Christo (sint) plura esse f. 89vb—90va	D. 6 q. 1 Utrum in Christo fuerit aliquod esse creatum aliud ab esse increato Verbi f. 17va—18vb
q. 2 Utrum debeat concedi, quod Christus sit duo f. 90va—91ra	q. 2 Utrum Christus sit aliqua duo f. 18vb —19va

[46] Vgl. Longpré, Le ms 139 de la cathédrale de Valencia . . . 443.
[47] Von C. Balić veröffentlicht in: Theologiae Marianae Elementa . . . 190—205.
[48] Von C. Balić veröffentlicht in: Theologiae Marianae Elementa . . . 205—222.
[49] Von C. Balić veröffentlicht in: Theologiae Marianae Elementa . . . 241—249.
[50] Vgl. Balić, Theologiae Marianae Elementa . . . 261 ff.
[51] Von C. Balić veröffentlicht in: Theologiae Marianae Elementa . . . 250—269.
[52] Vgl. Longpré, Le ms 139 de la cathédrale de Valencia . . . 452.
[53] Vgl. Longpré, a. a. O. 446.

D. 7 q. 1 Utrum haec sit vera „Deus factus est homo" f. 91ra—91va	D. 7 q. 1 Utrum haec propositio sit vera „Deus est homo" f. 19va—20va
q. 2 Utrum haec sit vera „homo factus est Deus" f. 91vab	q. 2 Utrum haec sit vera „Deus factus est homo" f. 20va
q. 3 Utrum Christus sit praedestinatus esse Filius Dei f. 91vb—92ra[54]	q. 3 Utrum haec sit vera „homo factus est Deus" f. 20va—21va
q. 4 Utrum Filius fuisset sic praedestinatus vel factus homo, si homo non peccasset f. 92ra[56]	q. 4 Utrum Christus sit praedestinatus esse Filius Dei f. 21va—22va[55]
q. 5 An haec sit vera „vel Verbum Deus est homo" f. 92ra—vb	q. 4 der Rep. Val. fehlt in Rep. Barc.[57] q. 5 der Rep. Val. ist in Rep. Barc. q. 1 derselben Distinktion
D. 8 Utrum in Christo sint plures filiationes f. 92vb—94ra[58] Die q. 2 der Rep. Barc. ist in der Rep. Val. zu einer quaestio unica zusammengezogen[59].	D. 8 q. 1 Utrum in Christo sit aliqua filiatio realis ad Matrem alia a proprietate Verbi f. 22va q. 2 Utrum relatio Filii ad matrem sit relatio accidentalis vel substantialis sine argumentis f. 22va—25rb[60]
D. 9 Utrum Christo tantum secundum naturam divinam sit latria exhibenda f. 94ra—95ra	D. 9 Utrum cultus latriae debeatur Christo solum secundum naturam divinam f. 25rb—26vb
D. 10 q. 1 Utrum possit concedi, (quod) Christus, secundum quod homo, est filius Dei adoptivus f. 95rab	D. 10 Utrum Christus sit filius Dei adoptivus f. 26vb—27rb
q. 2 Utrum cuilibet personae conveniat adoptare f. 95rb—va	
q. 3 Utrum praedestinatio secunda sit conformis praedestinationi nostrae f. 95va. F. 95va Rest, f. 95vb—96vb ist nicht beschrieben.	
D. 11 q. 1 Utrum haec sit vera „Christus est creatura" f. 97ra—vb	D. 11 q. 1 Utrum Christus sit creatura f. 27rb—va
q. 2 Utrum Christus „secundum quod homo" sit creatura f. 97vb—98rb	q. 2 Utrum haec sit vera „Christus, secundum quod homo, est creatura" f. 27va—28vb
q. 3 Utrum Christus incepit esse f. 98rb—va	q. 3 Utrum haec sit vera „Christus incepit esse" f. 28vb
D. 12 Utrum Christus potuerit peccare f. 98vab	D. 12 Utrum Christus fuerit in peccatis f. 28vb—29vb
D. 13 q. 1 Utrum summa gratia possibilis fieri potuerit animae Christi dari f. 98vb—100rb	D. 13 q. 1 Utrum gratia infinita vel summa et plenissima gratia possibilis fuit sive potuit dari vel conferri animae Christi f. 29vb

---

[54] Von C. Balić veröffentlicht in: Theologiae Marianae Elementa . . . 175—177.

[55] Von C. Balić veröffentlicht in: Theologiae Marianae Elementa . . . 179—186; ebenso von E. Longpré in: StudFranc 30 (1933) 218—225.

[56] Von C. Balić veröffentlicht in: Theologiae Marianae Elementa . . . 177—178.

[57] Vgl. Balić, Theologiae Marianae Elementa . . . 179—186.

[58] Von C. Balić veröffentlicht in: Theologiae Marianae Elementa . . . 280—289.

[59] Balić, Theologiae Marianae Elementa . . . 280—289.

[60] Von C. Balić veröffentlicht in: Theologiae Marianae Elementa . . . 290—315.

q. 2 Utrum de facto summa gratia sit animae Christi data f. 100rb—vb	q. 2 Utrum animae Christi collata fuerit de facto summa gratia possibilis creari f. 29vb
q. 3 Utrum sit possibile voluntatem Christi habere summum actum fruitionis possibilem creaturae f. 100vb—101ra	q. 3 Utrum possibile sit animam Christi habere vel frui perfectissima fruitione creabili vel possibili f. 29vb—32va
q. 4 Utrum possibile sit animam Christi summe frui sine gratia summa f. 101rab	
D. 14 q. 1 Utrum sit possibile intellectum animae Christi primo et immediate perfici perfectissima visione f. 101rb—102va	D. 14 q. 1 Utrum possibile fuerit intellectum animae Christi primo et immediate perfici perfectissima visione Verbi possibili creaturae f. 32vab
q. 2 Utrum anima Christi possit videre in Verbo omnia, quae videt Verbum f. 102va—104rb	q. 2 Utrum possibile sit animam Christi nosse semper omnia in Verbo, quo novit Verbum f. 32vb—36rb Am Ende der Quästion lesen wir: Alibi de hoc quaere, si placet f. 36rb
q. 3 Utrum anima Christi novit a principio omnia in genere proprio f. 104rb—105va	q. 3 Utrum anima Christi novit perfectissime omnia intelligibilia a principio facta vel fienda in proprio genere f. 36rb—37vb
q. 4 Utrum anima Christi habuit cognitionem perfectissimam f. 105vab	q. 4 Utrum Christus perfectissime cognoverit omnia in genere proprio sine argumentis f. 37vb
D. 15 Utrum in anima Christi secundum potentiam superiorem fuerit virtus doloris f. 105vb—108vb	D. 15 Utrum in Christo secundum portionem superiorem fuerit vera passio f. 37vb—41ra
D. 16 q. 1 Utrum Christus habuit necessitatem moriendi f. 108vb—109vb	D. 16 q. 2 Utrum in potestate animae Christi fuerit tunc non mori ex violentia passionis tunc, quando moriebatur f. 41rab
q. 2 Utrum in potestate animae Christi fuerit, quod moreretur a violentia illata sibi f. 109vb—110rb	Zu Beginn der anderen Quästion lesen wir: Ista quaestio debet esse prima in distinctione ista. q. 1 Utrum anima Christi omnipotentis assumpserit necessitatem moriendi f. 41rb—42vb
D. 17 q. 1 Utrum in Christo sint duae voluntates f. 110rb—111ra	D. 17 q. 1 Utrum in Christo sint tantum duae voluntates f. 42vb
q. 2 Utrum omne, quod Christus voluerit, semper evenerit f. 111ra	q. 2 Utrum Christus aliquid voluerit vel oraverit, quod non fuerit factum vel ab eo in perpetuum sive impletum sine argumentis f. 42vb—43rb. Am Ende der Quästion befindet sich folgende wichtige Notiz: Usque huc legit Frater Johannes Duns Parisiis, aliud de Anglia f. 43rb[61].
D. 18 Utrum Christus meruit in primo instanti conceptionis suae f. 111ra—113rb. Am Ende der Quästion lesen wir folgende wichtige Bemerkung: Nota, quod duae quaestiones sequentes non sunt de *lectura* tertii, sed fuerunt de *principio* fratris Aegidii	D. 18 Utrum Christus meruit in primo instanti suae creationis f. 43rb—44ra. Es folgt dann noch am Rande von gleicher Hand der Hinweis: Quaere solutiones argumentorum in sequenti quaestione in fine f. 44ra. Auch hier fehlen die zweite und

[61] Vgl. Longpré, Le ms 139 de la cathédrale de Valencia .... 455.

(= Aegidius de Longniaco)[62], magistri nostri, de quarum prima respondet Aegidius in vesperiis, de secunda vero frater Johannes Scotus in aula, quaere eas in fine f. 113rb. Die beiden Quästionen befinden sich nicht am Ende; sie sind bis jetzt nur bekannt aus der Edition des Johannes Major von Paris 1517/18 und aus der Edition von Wadding-Vivès XXIII, 391—400[63].

D. 19 Utrum Christus meruit omnibus nobis gratiam et gloriam f. 113rb—114vb

D. 20 Utrum necesse fuerit genus humanum reparari per passionem Christi f. 114vb—116rb

D. 21 Utrum corpus Christi fuisset interfectum (besser putrefactum), si resurrectio non fuisset accelerata f. 116rb—vb

D. 22 Utrum Christus fuerit homo in triduo f. 116vb—118vb

D. 23 Utrum in nobis Christianis credentibus necesse sit poni respectu credibilium fidem infusam f. 118vb—121rb

Dist. 24—32 fehlen.

dritte Quästion, welche die Ausgabe des Johannes Major und diejenige von Wadding-Vivès haben.

D. 19 Utrum Christus meruerit nobis omnibus gratiam vel gloriam. Haec quaestio est de efficacia meriti passionis in comparatione ad nos f. 44ra—45va

D. 20 Utrum necesse fuerit genus humanum reparari per passionem Christi f. 45va—46va

D. 21 Utrum corpus Christi fuisset putrefactum, nisi resurrectio fuisset accelerata f. 46va—47ra

Am Ende der Quästion ist am Rande von gleicher Hand vermerkt: Hic deficiunt solutiones argumentorum f. 47ra

D. 22 Utrum Christus fuerit homo in triduo mortis f. 47ra—49ra

D. 23 Utrum in nobis christianis necesse sit ponere respectu credibilium revelatorum fidem infusam. f. 49ra—50va

D. 24 Utrum de credibilibus revelatis possit aliquis habere scientiam stante fide, scilicet habendo notitiam aliquam ex evidentia rei f. 50va—51va

Am Ende der Quästion lesen wir: Istam opinionem cum rationibus suis . . . habes alibi, scilicet in primo libro circa Prologum, quaere ibi, quia completius ista omnia tractantur ibidem et ideo hic dimitto[64].

D. 25 Utrum ante adventum Christi fuerit eadem fides necessaria ad salutem, quae post adventum eius, et utrum de eisdem credibilibus, quae modo credit ecclesia f. 51va—52vb

D. 26 Utrum spes sit virtus theologica alia a fide et caritate f. 52vb—55vb

D. 27 An in nobis sit aliqua virtus theologica sive habitus infusus, quo diligatur Deus super omnia f. 55vb—57va

---

[62] E. Longpré, Le B. J. Duns Scot O. F. M. pour le Saint Siège et contre le Gallicanisme. Quaracchi 1930, 16.

[63] Vgl. Longpré, Le ms 139 de la cathédrale de Valencia . . . 458.

[64] Vgl. Longpré, a. a. O. 455; Pelster, Hat Duns Scotus . . . 254.

	D. 28 Utrum eodem habitu, quo diligimus Deum, diligamus proximum f. 57va—58rb
	D. 29 q. 1 Utrum habenti caritatem necessarium sit diligere proximum f. 58rb—va q. 2 Utrum quilibet homo teneatur maxime diligere se ex caritate post dilectionem Dei f. 58vab
	D. 30 Utrum sit necessarium diligere inimicum ex caritate f. 58vb—59va
	D. 31 Utrum sola caritas in patria non evacuetur f. 59vb—60rb
	D. 32 Utrum Deus diligat omnia aequaliter ex caritate f. 60rb—61va
D. 33 Utrum virtutes morales sint positae in voluntate ut in subjecto f. 121rb—123vb	D. 33 Utrum virtutes morales sint ponendae in voluntate vel tantum in appetitu sensibili ut in subjecto f. 61va—63va
D. 34 Utrum habitus virtutum et dona et beatitudines .s. et fructus sint habitus distincti f. 123vb—125ra	D. 34 Utrum habitus virtutum, septem dona, octo beatitudines et undecim fructus sint habitus distincti a voluntate f. 63va—64va Am Ende der Quästion lesen wir die Bemerkung: hic deficiunt solutiones aliarum rationum f. 64vb
D. 35 An dona omnia, scilicet sapientia, scientia, intelligentia et consilium sint habitus intellectuales f. 125ra	D. 35 Utrum dona omnia, scilicet scientia, sapientia, intellectus et consilium sint habitus intellectuales vel appetitivi f. 64vb[65]
D. 36 Utrum virtutes morales sint connexae f. 125ra—128rb	D. 36 Utrum omnes virtutes sint connexae f. 64vb—67vb[66]
D. 37 Utrum omnia praecepta decalogi sint de lege naturae f. 128rb	D. 37 Utrum praecepta decalogi divina sive moralia sint de lege naturae f. 67vb
Quod non Rom. 7. (7) dicit Apostolus: Concupiscientiam nesciebam omnem esse peccatum, nisi lex diceret „non concupiscere". Sed si esset de lege naturae, posset sciri naturaliter, ergo etc.	Videtur, quod non. Glossa Rom. 7. (7): Nescirem concupiscientiam esse peccatum nisi per legem. Lex est peccatum; ergo si nesciebat sine lege scripturae, ergo nesciebat ex lege naturae.
Item lex naturae est in omni statu innocentiae (dann kleines spatium) gloriae	Item lex naturae fuit in omni statu, sed praecepta non fuerunt in statu innocentiae nec gloriae; ergo non sunt de lege naturae.

[65] Die Reportatio Wadding-Vivès endet mit der 35. Distinktion im dritten Buch der Sentenzen vgl. Vivès XXIII, 530ab.

[66] Vgl. O. Lottin, „L'Ordinatio de Jean Duns Scot sur le livre III des Sentences, in: RechThéolAncMéd 20 (1953) 102—119, bes. 104. O. Lottin macht auch darauf aufmerksam, daß die Ordinatio des dritten Sentenzenbuches nach Cod. 137 der Kommunalbibliothek von Assisi nicht bloß bis zur 15., sondern bis zur 36. Distinktion geht, daß aber der Text von Ordinatio und Reportatio zum Teil sehr nahe aneinander heranrücken. Den Ergebnissen des bekannten Mediävisten hat auch neuerdings C. Balić beigepflichtet in seinem Aufsatz: Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis, in: Antonianum 30 (1955) 378.

Item in lege naturae non videtur Deus dispensare posse, quia habeant rectitudinem suam ex principio necessario non . . .

Explicit: Ad illud in oppositum patet, (quod) sunt de lege naturae, quae Deus prohibet, id est consona naturae, ut non fiant. f. 128vb

D. 38 Utrum omne mendacium sit peccatum f. 128vb

Quod non. Gen. 22. (5) Abraham mentitus est servis suis

Explicit: Ad aliud, homicidium non est malum ex propria intentione, sed mendacium secundum unum signat malitiam et intentionem malam f. 129rb

D. 39 An omne perjurium sit mortale peccatum f. 129rb

Quod non: aliquando juratur, quod est impossibile illicitum. Illicitum enim de se non fit licitum per juramentum. Igitur implendo illud peccat mortaliter, ergo non peccat non implendo. Nullus enim potest esse perplexus aut peccat mortaliter quamcumque partem eliciendo in lege christiana, ergo etc.

Explicit: Sed dolose jurans in ipso juramento, peccat mortaliter f. 129vb

D. 40 Utrum nova lex gravior sit veteri f. 129vb

Quod sic, quia continet illam et plura obligatoria praecepta Matth. 5. (22): quicumque irascitur fratri suo . . .

Explicit: Non fuit nullum argumentum nec immediate attingens Deum, cuius imperium in aeternum permanet. Amen. f. 130ra

Item in lege naturae non videtur Deus dispensare posse quantum ad ea, quae sunt de dictamine legis naturalis, quia habent rectitudinem suam ex principio necessario aeterno . . .

Explicit: . . . Ad illud in oppositum patet, quod praecepta sunt de lege naturae, quae Deus prohibet, id est consona naturae. f. 68rb

D. 38 Utrum omne mendacium sit peccatum f. 68rb

Videtur quod non. Gen. 22. (5) Abraham mentitus est dicens: revertimur ad vos.

Explicit: Ad illud de homicidio dico, quod non est malum ex intentione, nisi prohibeatur mendacium secundum intentionem et secundum nomen signat malitiam et ideo non est simile hic et ibi f. 68va

D. 33 Utrum omne perjurium sit peccatum mortale f. 68va

Videtur quod non: quia aliquando juratur per illicitum, est impossibile. Illicitum enim de se non est licitum propter juramentum. Ergo implendo illud peccat mortaliter, ergo peccat non implendo. Nullus enim potest esse perplexus, ut (f. 68vb) peccet mortaliter quamcumque partem eliciendo in lege christiana

Explicit: Similiter dico, quod jurando dolose in illo juramento, peccat mortaliter f. 69ra

D. 40 Utrum lex nova sit gravior quam lex antiqua f. 69ra

Videtur quod sic, quia lex nova continet antiquam et non econverso et ultra hoc addit plura praecepta obligatoria, sicut habetur Matth. 5. (22): quicumque irascitur fratri suo . . .

Explicit: Nec homo per illud opus immediate est attingens Deum, sed opere caritatis et gratiae, quod est opus legis novae, quo immediate Deum attingimus, qui est benedictus in saecula saeculorum Amen. Amen. Amen. f. 69va

Der 14. Kongreß der „Vereinigung deutscher Franziskaner-Akademien" in Mönchen-Gladbach vom 7.—10. August 1956

zusammengestellt von Timotheus Barth O. F. M.

Vom 7.—10. August 1956 veranstaltete die Vereinigung deutscher Franziskaner-Akademien in Mönchen-Gladbach ihre 14. Tagung. Gastgebende Provinz war die Colonia Franciscana, die trotz der immer noch nicht ganz beendeten Wiederaufbauarbeiten ihrer Klöster es sich nicht nehmen ließ, für Unterkunft und Verpflegung in großzügiger Weise zu sorgen. Für die echt franziskanische Brüderlichkeit und Gastlichkeit sei ihrem derzeitigen Provinzial, P. Dr. Edmund Kurten, und dem Guardian des Gladbacher Konventes, P. Concordius Linder, an dieser Stelle herzlich gedankt.

Nach der Messe zum Heiligen Geist eröffnete der Vorsitzende, P. Dr. Lothar Hardick (Warendorf), die Versammlung. Er konnte dabei die besonderen Gruß- und Segenswünsche Sr. Exzellenz Johannes Pohlschneider, Bischofs von Aachen, des hochwürdigsten P. Generals Dr. Augustin Sépinski und des sehr hochwürdigen deutschen Generaldefinitors P. Elisäus Füller allen Teilnehmern überbringen und sie versichern, daß man der Tagung und ihren Beratungen von kirchlicher Seite größtes Interesse und Wohlwollen entgegenbringe. Besonders das gewählte Rahmenthema über den Ordensstand verdiene eine gründliche und umfassende Behandlung. Abschließend gedachte der Vorsitzende auch des verstorbenen P. Dr. Philotheus Böhner, der sich durch seine Publikation über die Franziskanerschule in der alten und neuen Welt große Verdienste erworben hat. Sein allzu früher Tod bedeutet für uns eine schmerzliche Lücke und sein rastloser Eifer für die franziskanische Sache einen Appell an die noch lebenden PP. Lektoren. Danach hieß P. Provinzial Dr. Edmund Kurten als Gastgeber alle Anwesenden herzlich willkommen und gab der Hoffnung Ausdruck, daß die hier behandelten Themen und Diskussionsbeiträge sicherlich auch über die Grenzen der Tagung allen Mitbrüdern der deutschen Provinz zugute kommen möchten. Die Tagung hatte, wie schon erwähnt, als allgemeines Rahmenthema „der Ordensstand und die heutige Zeit" gewählt und suchte dieses Thema von dogmatischer, exegetischer, historischer, liturgischer und ethischer Seite aus zu beleuchten. Die philosophische Arbeitsgemeinschaft hatte zu ihrem Thema die Substantialität im Bereich des körperlichen und geistigen Seins gewählt.

An dem Kongreß nahmen 42 PP. Lektoren teil; unter ihnen waren auch die meisten Novizen- und Klerikermagistri sowie Mitbrüder aus Brasilien, Belgien, Frankreich, Österreich und Italien. Die gute Beteiligung darf sicherlich als ein Zeichen gewertet werden, daß die gewählte Thematik allgemein interessierte. Das Interesse kam auch in der regen und fruchtbaren Diskussion zum Ausdruck, deren Ertrag zu einem großen Teil in Protokollform niedergelegt wurde. Zur Abspannung hatten alle Teilnehmer auch Gelegenheit, in Essen die großartige Ausstellung „Werdendes Abendland" zu besuchen, die über die Anfänge unserer abendländischen christlichen Kultur ein einmaliges Zeugnis ablegte. P. Dr. Wunibald Grewe hielt vorher zum besseren Verständnis der Ausstellung einen sehr instruktiven Vortrag. Da die einzelnen Vorträge immer noch nicht in Buchform erscheinen können, werden im folgenden die wichtigsten Ergebnisse in Form von Kurzreferaten mitgeteilt. Wo die Referenten die Zusammenfassung selbst redigierten, wird dies durch ein

Sternchen (*) bei der Themaangabe äußerlich kenntlich gemacht. In der Anordnung der Kurzberichte folgen wir nicht in allem der Programmfolge, sondern lassen uns von mehr systematischen Gesichtspunkten leiten.

I. Der Ordensstand in theologischer, historischer und ethischer Sicht

1. Die neutestamentlich-theologischen Grundlagen des Ordenslebens. Von *P. Dr. Willibrord Hillmann* (Mönchen-Gladbach) (*).

Um die besondere Fragestellung aus ihrem Gesamtzusammenhang zu klären, wurde zunächst allgemein die Grundstruktur des biblisch-theologischen Denkens herausgearbeitet. Die atl. Offenbarung geschieht in der von Gott gewirkten Heilsgeschichte, deren endzeitliche Fülle in der Geschichte Jesu ereignishaft verwirklicht ist. Im gesamten Offenbarungsgeschehen ist das ausdrückliche Wort Gottes und das geschichtliche Handeln Gottes so aufeinander bezogen, daß sein Wort im Ereignis verbürgt ist und das Ereignis kraft des Wortes zeichenhaft wird. Aus diesen Grundgegebenheiten versteht sich die biblisch-theologische Denkform. Der theologischen „Reflexion“ bleibt das begrifflich Abstrakte fremd, sie erfaßt das „Unschaubare von Gott“ in seinem konkreten geschichtlichen Wirken, sie bewegt sich fortschreitend auf der Ebene der Heilsgeschichte und drückt sich aus im Erzählen der „Großtaten Gottes“. Die gottgewirkte „Fülle der Zeit“ in Jesus Christus ist ereignishaft erfahrbar vor allem in seiner Auferstehung von den Toten, so daß alles ntl. theologische Denken dort seinen Ansatzpunkt hat und von dorther die gesamte Heilsgeschichte auslegt nach ihrem offenbarungsmäßigen Sinn. Aber bereits die Verkündigung Jesu stellt die wesentliche Glaubensforderung, daß in seinem Wort und Werk vom Vater die Fülle des endzeitlichen Handelns Gottes erschienen ist; in ihm ist die „Fülle der Zeit“ (Messias) und die „Fülle Gottes“ (Sohn) zum erfahrbaren Ereignis geworden. — Vgl. die etwas eingehendere Darstellung in: Die Kirche in der neutestamentlichen Glaubensverkündigung (Liturgie und Mönchtum, 3. Folge, Heft XVII, 18 ff.).

Aus diesem weiteren Zusammenhang konnten dann die evangelischen Räte der Ehelosigkeit und Besitzlosigkeit betrachtet werden. Während in der atl. Heilsordnung die Nachkommenschaft ebenso wie der Besitz als Versichtbarung des Segens Gottes heilsbedeutsam sind, weil in beiden eine Gewähr gegeben wird, im Fortbestand der Familie die künftigen „Tage des Messias“ zu erreichen und damit die Fülle des Heiles, ist mit dem Eintritt der „Fülle der Zeiten“ die Ehelosigkeit und Besitzlosigkeit aus Glauben die Versichtbarung für die in Jesus Christus schon jetzt geschenkte endzeitliche Heilswirklichkeit nach ihrem ganzen Umfang. Dies ist im einzelnen zu verdeutlichen an einer genaueren Betrachtung des Textes Mt 19, 3—29. Das Ergebnis läßt sich dahin zusammenfassen, daß im Glaubensverständnis der Urkirche die evangelischen Räte nicht primär asketisch gemeint sind als Mittel und Weg, sondern in erster Linie als eine aus dem Leben der Kirche fließende Ausdrucksform und als lebensmäßiges Zeugnis für die innere Lebenswirklichkeit der endzeitlichen Heilsfülle. So wird diese kirchliche Lebensform in ihrem ersten Anfang und ihrer ersten Entwicklung zu einer Weise des tätigen Glaubensvollzuges im Sinne von Hebr 11, 1: „Glaube ist Bestand von Erhofftem, Darstellung nicht geschauter Wirklichkeit. — Die ausführliche Wiedergabe des Vortrages ist erschienen in: WissWeish 19 (1956) 161—172.

2. Die dogmatischen Grundlagen der evangelischen Räte. Von *P. L. Oswald Holzer* (Fulda)[1].

Um den heilsgeschichtlichen Sinn des Status perfectionis voll zu erfassen, darf man nicht nur von dem Ende, sondern man muß vielmehr auch von dem Anfang der Heils-

[1] Entnommen dem Protokollbericht, den P. Dr. Dietmar Westemeyer (Dortmund) freundlicherweise abgefaßt hat.

geschichte ausgehen, weil die letzten Dinge nicht ohne die ersten sind. So gesehen, sind die drei evangelischen Räte das große Gegenstück zu den Dona praeternaturalia des Paradieses: Das Armutsgelübde ist das Gegenstück zur Leidensunfähigkeit Adams, das Gehorsamsgelübde dasjenige zum eingegossenen Wissen Adams und das Keuschheitsgelübde dasjenige zur Begierdefreiheit Adams. Alle drei Gelübde stehen aber außerdem in der Ordnung des Kreuzes. Das gleiche gilt von der klösterlichen Gemeinschaft, die die paradiesische Gottesfamilie widerspiegelt und wiederherstellt, auch sie wieder unter dem Kreuze.

Bei alledem wird freilich auch eine Lücke spürbar: Die Dona praeternaturalia sind als Erbgnade, als Mitgift der Natur gedacht gewesen, die evangelischen Räte dagegen sind Geschenke und Rufe an den einzelnen Menschen. Die Lücke schließt sich in heilsgeschichtlicher Sicht auf folgende Weise: Die evangelischen Räte, die neben ihrem individuellen und persönlichen Wert auch einen sozialen Bezug haben, eine apostolische Note, stehen im Dienste der Heimholung der Welt. Wie das Priestertum die drei Ämter Jesu weitergibt, so halten sie die Heiligkeit Jesu gegenwärtig, die besondere Heiligkeit, die sich in Armut, Keuschheit und Gehorsam entfaltet. Die Gemeinschaft der Menschen, die diese besondere Art der Heiligkeit Jesu zum Formprinzip ihrer Christusnachfolge macht, wird zu einem Stand, der in seiner sozialen Ausrichtung eine doppelte Lebensfunktion auszuüben hat: 1. den Völkern und Zeiten das Leben Jesu vor Augen zu stellen und 2. in besonderer und gesteigerter Form zu ersetzen, was an den Leiden Jesu noch aussteht (Kol. 1, 24).

Somit hat der Status perfectionis seinem Wesen nach die Aufgabe, Zeichen zu sein. Diese Zeichenhaftigkeit läßt sich noch weiter verdeutlichen. Sie meint zunächst, daß dieser Stand mehr als derjenige der übrigen Christen auf die besondere Vollkommenheit Jesu hingeordnet ist. Er ist der volle Gegensatz zu Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens (1 Joh 2, 16); er überspringt daher die gewöhnliche Ordnung. Während der Christ in ihr an das Wort gehalten ist, „die etwas erwerben, sollen leben, als hätten sie nichts zu eigen“ (1 Kor. 7, 29), ruft der Vollkommenheitsstand zum vollen Verzicht auf Eigentum auf und wird so zum Zeichen einer radikalen Gottbezogenheit. Stand der Vollkommenheit und gewöhnlicher Christenstand stehen darin vergleichsweise zueinander wie göttliche und sittliche Tugenden: Diese gehen indirekt auf Gott durch die Treue zu den Werten, die von Gott stammen, aber nicht Gott selbst sind; jene dagegen beziehen sich direkt auf Gott. Somit haben Status perfectionis und Christenstand dasselbe Ziel, aber einen anderen Weg: dieser hat als Weg die Bewährung im gewöhnlichen Lebensablauf, jener einen Weg, der immer auf Gott hinweist.

Außerdem hat der Status perfectionis eine Funktion innerhalb der Kirche, die mit den Charismen der Anfangszeit verglichen werden kann. Damals sind diese vom Hl. Geist in mannigfacher Form den Gliedern der Kirche für bestimmte Dienste geschenkt worden; in der Folgezeit hat dann der Hl. Geist je nach den gewandelten Verhältnissen durch die Ordensgründungen immer wieder neu die großen Uranliegen zum Ausdruck gebracht: radikale Hingabe an Gott und brüderliche Gemeinschaft als Entfaltung der Liebe Gottes unter den Menschen. So ist die Ordensgemeinschaft ein Abbild der Kirche, eine Ecclesia im kleinen.

Auf Grund dieser besonderen Zeichenhaftigkeit und inneren Werthaftigkeit ist der Status perfectionis dem gewöhnlichen Christenstand überzuordnen. Die Zugehörigkeit zu dem Status perfectionis besagt aber für den einzelnen noch nicht, daß er deshalb vollkommener sei als der gewöhnliche Christ; dieser kann jenem in der tatsächlichen Vollkommenheit sogar weit überlegen sein und dadurch ein stärkeres Zeichen sein als jener. Aber er wird erst durch seine errungene Heiligkeit zum Zeichen, während jener es bereits im Augenblick seines Beitritts wird. Von hier aus betrachtet, erhält auch das Ordenskleid seinen eigenen Zeichencharakter.

Endlich muß auch betont werden, daß der Status perfectionis zum Wesen der Kirche gehört, während die verschiedenen Weisen des Ordenslebens nur ihre Integrität ausmachen. Das Wort vom Stand der Vollkommenheit ist dem ständisch ausgerichteten Mittelalter zu verdanken, während die gemeinte Sache schon von Anfang an in der Kirche gewesen ist, selbstverständlich noch nicht so deutlich wie in den späteren Zeiten.

3. **Die theologische Aussage über den Ordensstand in den kirchlichen Riten. Von *P. Dr. Moritz Steinheimer* (München) (*).**

Die theologische Aussage der Liturgie über den Ordensstand ist nicht nur ihren Gebeten, sondern auch ihren Riten zu entnehmen. Unter den Riten, die sich die Mönchsliturgie geschaffen hat, ist der ordo ad faciendum monachum derjenige, der die wichtigsten Aussagen über das Wesen des Ordensstandes enthält. Die im Frühchristentum allgemein verbreitete Anschauung, daß die Mönche die Nachfolger der Martyrer sind und daß das Mönchtum gleich wie das blutige Martyrum eine zweite Taufe ist, hat dazu geführt. daß der liturgische Ritus der Mönchsweihe dem Ritus der Wassertaufe weitgehend nachgebildet worden ist.

Im Urchristentum gingen dem Empfang der heiligen Taufe eine Reihe von Prüfungen (Skrutinien) voraus. Genau so wurde es von Anfang an beim Eintritt ins Mönchsleben gehalten. In einigen Liturgien des Ostens war ein Examen Bestandteil der Liturgie der Mönchsweihe selbst, wie der syrische Ordo des hl. Mönchs „schema“ und Ps. Dionysius bezeugen. Aus der Taufliturgie der Urkirche wurde auch die abrenuntiatio, die dreifache Absage an den Satan, seine Werke und sein Gepränge in die Mönchsweiheriten des Ostens und Westens aufgenommen. Die Bezeichnung mit dem heiligen Kreuzzeichen, die bei einigen Mönchsweiheliturgien des Ostens vorkommt, ist ebenfalls eine Parallele zur Taufe. Wie der eigentliche Taufakt unter Anrufung der heiligsten Dreifaltigkeit geschieht, so wird in der syrischen Kirche auch die Mönchstonsur unter Anrufung der drei göttlichen Personen vollzogen. Besonders deutlich ist der Hinweis auf die Taufe bei der nestorianischen Mönchstonsur, wo dem Kandidaten das Haar bis auf einen Kranz geschoren wird, der dann mit Wasser besprengt wird, wobei der Priester die Worte spricht: „Christus wird die Unreinheit deiner Sünden abwaschen“. Von einer Reinigung und seelischen Erneuerung spricht auch eine Oration, die im westgotischen Mönchsweiheritus bei der Erteilung der Tonsur gebetet wurde. Der den mystischen Tod des Täuflings versinnbildende Akt des Untertauchens bei der Taufe ist in die Mönchsliturgie nicht eingegangen. Dagegen ist ihr der Gedanke des mystischen Sterbens des Mönches nicht unbekannt. Er wird hier mit dem Anziehen des Mönchsgewandes verbunden. Dieses ist das Grab, in das der Mönch bei seiner Weihe hinabsteigt. So heißt es im nestorianischen Ritus der Mönchsweihe: „Die Tunika ist das Bild des Grabes“. Dieser Gedanke hat im Mittelalter zu einer symbolischen Grablegung bei der Mönchsprofeß geführt, die heute noch verschiedentlich in Übung ist. Der Kandidat muß nach Ablegung der Gelübde unter einem Grabtuch liegen, wobei die Totenglocke geläutet und die Totenkerzen angezündet werden. Auch die bekannte Tatsache, daß die Täuflinge der Urkirche während der Osterwoche ihr weißes Taufkleid trugen, hat im Mönchsweiheritus eine Nachbildung gefunden. Bei der benediktinischen Einkleidung hat im Mittelalter der Abt das Haupt des Mönches mit der Kapuze bedeckt. In dieser Verhüllung mußte der Neuprofesse acht Tage lang verbleiben. In den Rubriken wird die Beziehung zur Taufpraxis ausdrücklich ausgesprochen, und die „Enthüllung“ des Mönches gelegentlich „dealbatio“ genannt. Aus dem Taufritus der alten Kirche stammen schließlich auch der Friedenskuß und die eucharistische Opfer- und Mahlfeier, die sich in allen Mönchsweiheriten des Ostens und Westens finden. Beide Riten sollen, wie bei der Taufe so auch bei der Mönchsweihe, die Aufnahme des Kandidaten in die neue Gemeinschaft und die Teilnahme an ihren Rechten und Pflichten zum Ausdruck bringen. Die Be-

hauptung besteht zurecht, daß der Mönchsweiheritus dem Taufritus nachgebildet ist.

Aus den kirchlichen Riten ist demnach zu entnehmen, daß der Mönchsstand ein Stand von Getauften höheren Grades ist. Der Mönch ist der exemplarische Christ, indem er das in der Taufe geschenkte und mit der Taufe begonnene Leben in absoluter Freiwilligkeit, aber auch mit absoluter Konsequenz und rücksichtsloser Radikalität zur letztmöglichen Steigerung und Vollendung bringen soll. Innerhalb der Kirche ist der Ordensstand das hochaufgerichtete Zeichen des realisierten Taufversprechens und der bis zur letzten Vollendung geführten Taufwirklichkeit und Taufheiligkeit. Es ist berechtigt und heute auch notwendig, nicht nur von einem „pneumatischen Charakter", sondern auch von einem „Taufcharakter" des Ordensstandes zu sprechen. — Das ganze Referat ist als Aufsatz erschienen in: WissWeish 19 (1956) 173—186.

4. Die Lebensentfaltung der Kirche in ihren Orden. Von *P. Dr. Lothar Hardick* (Warendorf) (*).

Wenn man von der Bedeutung des Ordensstandes innerhalb der Kirche spricht, hat man bisher eigentlich viel zu stark an numerische, geographische und kulturelle Maßstäbe gedacht. Wenn alles dieses auch eine wirkliche Bedeutung für das kirchliche Leben hat, so erscheinen doch die Fragen einer äußeren Nützlichkeit nicht als das letztgültige Beweismittel für die Existenzberechtigung der Orden in der Kirche. Darum ist es richtiger, in diesen Zusammenhängen von der Lebensentfaltung der Kirche zu sprechen, weil auf diese Weise ein zu erhoffender Gedankenaustausch den Ort näher bestimmen könnte, an dem der Ordensstand — theologisch gesehen — in der Kirche steht. Um einem Arbeitsgespräch den Weg zu eröffnen, wurde im Anschluß an das Werk von Hans-Urs von Balthasar „Die großen Ordensregeln" versucht, die besondere Stellung des Weltstandes und des Ordensstandes innerhalb der Kirche zu umschreiben. Danach wandten sich die Gedanken mehr dem zu, was eine historische Entfaltung durch den Ordensstand genannt werden kann. Hierbei ergab sich, daß die Theologen des Mittelalters sich in großer Zahl dazu bekannt haben, daß die Kirche eine Entfaltung ihres inneren Lebens durch die verschiedenen Entwicklungsformen des Ordensstandes erfährt, weshalb sie auch der Ansicht waren, daß eine reiche Verschiedenartigkeit in diesen Formen ihren tiefen theologischen Sinn hat. Die Auffassungen der Theologen über den Ordensstand finden sich vornehmlich im Zusammenhang mit der Psalmenstelle ausgebreitet: „Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumamicta varietate" (Ps 44).

Weil für jeden Orden der Dienst an der Kirche wesentlich ist, darum liegt darin auch der Schlüssel für die historische Entfaltung der Orden selbst. Dabei läßt sich feststellen: je stärker ein Orden in seiner Weise eine innere Entfaltung des inneren Lebens der Kirche vollzieht, desto stärker ist er in seiner eigenen Existenz gesichert. Je stärker die Formen des Ordenslebens sich den Aktualitäten des jeweiligen Tages zuwenden, je stärker sie also zweckbestimmt sind, desto weniger sind sie für eine länger dauernde Existenz gesichert. Von hier aus ergeben sich ernste Fragen für alle heutigen zweckbestimmten Formen, die mehr vom christlichen Wirken als vom christlichen Sein her ihre Ursprünge haben.

Mit einem Überblick wurde dargetan, daß es nicht nur die einzelnen Ordensformen, sondern den wirklichen Ordensstand in der Kirche gibt, der einmal Entfaltetes nicht vergehen und versinken läßt, sondern in einem lebendigen Austausch zwischen den einzelnen Formen ein wechselseitiges Geben und Empfangen kennt, das allerdings nicht mit einer Überfremdung der einen Grundform durch die andere verwechselt werden darf.

Das Referat war bewußt in Form einer Gedankenskizze gehalten und hatte nicht die Absicht, fertige Ergebnisse vorzulegen, um auf diese Weise ein klärendes Gespräch einzuleiten, das stärker zu den Grundlinien einer eigentlichen Theologie des Ordensstandes vorstoßen könnte.

5. Gestalt und Ideal des Ordens der Minderbrüder in seinen Anfängen. Von *P. Dr. Cajetan Eßer* (Mönchen-Gladbach). — Das Referat ist in diesem Heft der FranzStud S. 1—22 veröffentlicht.

II. Ordenstheologie, Ordensleben und Apostolat in franziskanischer Sicht

7. Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner. Von *P. Dr. Werner Dettloff* (Mönchen-Gladbach) (*).

Entgegen vielleicht manchen von einem gewissen Mißtrauen gegenüber Studium und Wissenschaft diktierten Bemerkungen des hl. Franziskus ergibt sich aus seinen Schriften und seinem überlieferten Denken und Verhalten, daß er ein sehr wesentlich theologischer Mensch gewesen ist, der auch den Theologen unter seinen geistigen Söhnen durch Wort und Leben wesentliche Leitgedanken mitgegeben hat, die für ihr theologisches Denken bestimmend wurden. Als charakteristisch für die Geistigkeit des hl. Franziskus und zugleich bedeutsam für die Theologie der Franziskaner wurde zunächst das biblische Denken genannt und in diesem Zusammenhang zunächst auf die Bedeutung der Hl. Schrift für Franziskus im allgemeinen hingewiesen. Typisch biblisch ist das Denken des Heiligen, insofern es nicht begrifflich, sondern heilsgeschichtlich ist. Ferner gehören dazu sein Verständnis der Bilder, ebenso seine Beurteilung der Weisheit aus der Schrift und der Weltweisheit und die von ihm gelebte Einheit von Erkennen und Tun. Als weitere theologisch bedeutsame Hauptthemen im Leben und Denken des hl. Franziskus wurden herausgehoben: die Zentralstellung Christi, die Bedeutung der Menschheit Christi und das Bild Gottes als des Allerhöchsten, des Allwirkenden und des Allgütigen. In einigen Durchblicken wurde jeweils zu zeigen versucht, in welcher Weise diese Kennzeichen der Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie des hl. Bonaventura und des ehrwürdigen Johannes Duns Scotus als der bedeutendsten Vertreter der Franziskanertheologen ihre Ausprägung gefunden haben, welche Aktualität diese theologischen Grundanliegen heute besitzen und welche Konsequenzen sich für den Franziskaner und Franziskanertheologen heute daraus ergeben. — Dieses Referat ist erschienen in: WissWeish 19 (1956) 197—211, wo es später noch in einigen weiteren Aufsätzen fortgesetzt werden soll.

8. Zur Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner (Korreferat). Von *P. Dr. Reinhold Meßner* (Schwaz-Wien)[2].

In diesem Korreferat wurde zu folgenden Punkten des vorhergehenden Referates Stellung genommen:

1. Zur Franziskusinterpretation.

Grundsätzlich wird die Auffassung anerkannt, daß der hl. Franziskus Christus in seinem Leben darstellen wollte; dazu kommt aber noch etwas Besonderes, das unseren Heiligen von anderen unterscheidet, nämlich daß er durch radikale Absage auch an sekundäre geistige Güter die Hindernisse der Darstellung Christi beseitigen will (vgl. dazu R. Meßner, Seid vollkommen! Herder, Wien 1955).

2. Zu Bonaventuras Philosophiebegriff.

Zur Klärung der Stellungnahme Bonaventuras zur Philosophie ist es gut zu beachten, daß bei ihm Philosophie nicht immer im gleichen Sinn gebraucht wird: anders, wo er vor der meretrix sapientia humana warnt, anders, wo er sagt, daß Augustinus es weiter in der Philosophie gebracht habe als Aristoteles.

---

[2] Der Kurzbericht stützt sich auf das Protokoll, das *P. Dr. Burchard Thiel* (Berlin) in dankenswerter Weise zur Verfügung stellte.

3. Philosophie und Theologie bei Bonaventura.

Wenn Bonaventura sagt, daß man Philosophie studieren soll, um die theologischen Schriften zu verstehen, so ist doch noch ein Unterschied zu beachten. Wenn damit gemeint sein soll, daß man nur deshalb Philosophie studieren soll, so dürfte das ein zu enger Standpunkt sein; dann hat Thomas weiter geschaut, wenn er in der Philosophie eine Brücke sieht, die dem Ungläubigen helfen kann, zum Glauben zu kommen und die Glaubensinhalte verständlich zu machen. Wenn aber damit gemeint sein soll, daß man hauptsächlich Philosophie studieren solle, um theologische Wahrheiten zu verstehen, dann kann man dagegen nichts einwenden. Doch besteht im Programm Bonaventuras eine Lücke durch das Fehlen einer selbständigen Philosophie, wie sie Thomas vertritt. Hingegen finden wir in der Theologie Bonaventuras etwas, was beim Aquinaten fehlt: Wir können bei Bonaventura mit Hilfe der Vernunft von veritates contingentes, die durch Glaubenszustimmung erfaßt werden, zu veritates necessariae durchdringen.

4. Einige Folgerungen.

Wie müßte ein philosophisch-theologisches Programm aussehen, das die Vorzüge von Thomas und Bonaventura in sich vereinigt?

a) Die Theologie ist im Sinne Bonaventuras so zu gestalten, daß sie mit den veritates contingentes beginnt und zu den veritates neccessariae fortschreitet.

b) Im Sinne von Thomas ist eine selbständige Philosophie zu erarbeiten, die uns in die Lage versetzt, die theologisch gewonnenen Vernunftwahrheiten mit dem Verstand zu durchleuchten und systematisch zu entfalten. Solche Vernunftwahrheiten sind z. B. jene, die in jeder möglichen Menschheitsgeschichte gelten würden, weil sie in der Natur der Menschheit als solcher liegen.

Ein solch philosophisch-theologisches Programm zeigt sich in mehrfacher Hinsicht als ein Gegenwartsanliegen. Auf diese Weise hätten Bonaventura und Thomas je einen verschiedenen, aber doch bedeutsamen Beitrag für das Gesamtprogramm schon vorbereitet, der von uns zu einer neuen Gesamtschau vereinigt werden müßte. Dadurch würden weiter die Gefahren einer existenzialistischen und fideistischen Theologie vermieden. Endlich sei eine selbständige Philosophie im Sinne von Thomas ein Erfordernis jeder Zeit und der beste Garant, den Glauben vorzubereiten; eine solche Philosophie dient nicht nur der Wahrheit im allgemeinen, sondern hat konkrete Heilsbedeutsamkeit.

9. Ordensleben und Apostolat. Von *P. Dr. Dietmar Westemeyer* (Dortmund) (*).

Die neue Apostolische Konstitution „Sedes Sapientiae“ vom 31. Mai 1956 zeigte erneut, wie notwendig es ist, auf das Verhältnis von Ordensleben und Apostolat einzugehen. Leider konnte sie vor dem Referat nicht mehr eingesehen werden; daher liegen dem Folgenden nur die Generalkonstitutionen des Franziskanerordens zugrunde.

Was die genannten Generalkonstitutionen über Arbeit und Apostolat aussagen, läßt sich unter folgenden Gesichtspunkten ordnen: 1. Selbstverständlichkeit des Apostolates, 2. Funktionen des Apostolates, 3. Arten des Apostolates, 4. Verantwortung für das Apostolat, 5. Ausbildung und Hilfen für das Apostolat. Von hier aus ergeben sich dann die Weisungen und Hilfen der Gesetzgebung für die Verbindung von Apostolat und Vita regularis. Daß Spannungen zwischen den beiden Bereichen bestehen, darf niemanden verwundern und ist vielleicht unumgänglich. Mit Konflikten muß man selbst dann rechnen, wenn ein guter Ordensgeist hinter allem steht. Aber es lassen sich Lösungen finden, da die Gesetzgebung selbst dazu Möglichkeiten bietet: 1. Zugunsten der Entfaltung apostolischer Tätigkeit gibt es den Begriff des zeitlich legitimen Verhindertseins (149 § 2; 162 § 2), die Dispensvollmachten der Oberen (4), die Herausstellung von verschiedengearteten Häusern (341; 342), die Zusammenschau und -fassung der Klöster zur Provinz als der

umfassenderen Lebenseinheit (336 § 1). 2. Zugunsten des Ordenslebens tragen folgende Weisungen bei: die Aufstellung einer Norm zur Beurteilung der Vereinbarkeit von Apostolatsaufgaben mit der Vita regularis (219 § 1), die Ausschaltung einer Vereinigung bestimmter Ämter (638), das Verbot, sich eigenmächtig Arbeiten und Ämter zu verschaffen (550 § 3; 351), die Mahnung an die Oberen, Mitbrüder nicht allzu häufig und allzu lange nach draußen zu schicken (550 § 3), die Ermahnung zu persönlicher Treue und zur Wahrung der Frömmigkeit bei jeglicher Arbeit (162 § 2; 218 §§ 2 u. 4; 230 § 3; 553). Abschließend war auch dann die Rede von Ausgleich und Gleichgewicht von Ordensleben und Apostolat. Dabei zeigte sich als wünschenswert, es möchte das Verhältnis des Franziskanischen zur Welt und zur Einflußnahme auf die Welt noch gründlicher durchleuchtet, mit den Fragen um das primäre Anliegen des Ordens gleich entschieden auch die Frage um die Art und Gestaltung des Apostolates aufgegriffen werden, vor allem die Frage nach dem, was franziskanisches Apostolat besagt (498 § 1). Besondere Bedeutung kommt nicht bloß der Ausbildung und Erziehung in den Klerikatsklöstern zu, sondern auch der Mitsorge mit den Oberen um die rechte Ausgestaltung des franziskanischen Leitbildes.

10. Menschsein und Mönchsein. Die ethische Frage einer gelübdemäßigen Bindung. Von *P. Dr. Augustin Borgolte* (Warendorf).

Der Vortrag wurde unter dem gleichen Titel in WissWeish 19 (1956) 187—196 veröffentlicht.

III. Aus der theologischen Arbeitsgemeinschaft

11. Anregungen aus R. Bultmanns Entmythologisierungsprogramm für den katholischen Theologen. Von *P. Dr. Generosus Marquardt* (Sigmaringen) (*).

Die bereits 15jährige Auseinandersetzung mit Bultmanns Entmythologisierungsprogramm berechtigt zur Annahme, daß es Zeitprobleme aufgeworfen und Schwierigkeiten aufgedeckt hat, an denen auch der kath. Theologe nicht achtlos vorübergehen sollte.

I. Bultmanns Programm.

Alle ntl Aussagen, die mit dem ‚modernen‘ Weltbild, wie B. es versteht, unvereinbar sind (wegen ihres übernatürlichen Inhaltes), betrachtet B. als Mythen. Diese stellen Göttliches menschlich, Jenseitiges diesseitig dar, denken also objektivierend, enthalten aber stets gültige Aussagen über die menschliche Existenz. Deshalb müssen sie ihrer mythologischen Form entkleidet und auf ihren intendierten Sinn hin, d. h. existential interpretiert werden (= Entmythologisierung).

II. Bultmanns geistige Grundhaltung.

B's theologische Heimat war die Ritschlsche Schule; später schloß er sich der religionsgeschichtlichen Schule an, wechselte hinüber zur dialektischen Theologie und steht heute unter dem Einfluß der Existenzphilosophie von Heidegger. Auf Grund seiner philosophischen Basis leugnet er die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und vertritt die Geschlossenheit der Naturordnung, des Geschichtsverlaufes und der menschlichen Person, d. h. er leugnet jeden Einfluß überweltlicher Mächte auf das Diesseits. Dennoch anerkennt er eine echte Begegnung Gottes mit dem Menschen (= Offenbarung). Das Ja des Menschen zu Gottes fordernder Begegnung ist der ‚Glaube‘. Nur solche Gottesbegegnungen im Jetzt der Gegenwart sind religiös und daher auch theologisch bedeutsam, nicht aber Geschehnisse der Vergangenheit.

Aus diesen Voraussetzungen werden B's Entmythologisierungsforderungen verständlich.

III. Anregungen für den kath. Theologen.

1. Das ‚moderne‘ Weltbild muß als unbewiesen, unbeweisbar und mit der christlichen Offenbarung unvereinbar aufgewiesen werden; denn es beherrscht das Denken auch weiter katholischer Akademikerkreise.

2. Christliche Verkündigung ist aktuelles Heilsgeschehen, hat ‚sakramentalen' Charakter.

3. Neben den allgemeinen Regeln der Interpretation sollte die Hermeneutik das ‚Vorverständnis' biblischer Exegese eingehender untersuchen.

4. Der Exeget hat seine Aufgabe als Wissenschaftler nur dann erfüllt, wenn er auch den fordernden Anspruch des Gotteswortes an die Gegenwart herausgearbeitet hat (= existentiell interpretiert).

Auf diese Probleme haben bereits einzelne katholische Theologen — auch ohne B's Anregung — hingewiesen, aber leider noch nicht genügenden Widerhall gefunden. — Das Referat wird in „Bibel und Kirche" 12 (1958) veröffentlicht werden.

IV. Aus der philosophischen Arbeitsgemeinschaft: Substantialität im körperlichen und geistigen Sein

12. Rechtfertigung des Substanzbegriffes mit den Mitteln der modernen Logik. Von *P. D. Dr. Reinhold Meßner* (Schwaz-Wien) (*).

I. Der methodische Grundgedanke.

1. Durch welche besonderen Leistungen kann die moderne Logik zur Klärung philosophischer Begriffe, also auch des Substanzbegriffes, etwas beitragen?

a) Durch das Erspüren der Notwendigkeit, von einer rein syntaktischen Betrachtung der Logik zur einer semantischen durchzudringen;

b) durch eine lückenlose Darstellung einer Theorie von Identität und Verschiedenheit bei Begriffen und Aussagen (nach ihrem Inhalt).

2. Warum ist die moderne Logik in diesem Punkt noch nicht sehr weit gekommen?

a) Sie unterscheidet vielfach nicht zwischen Wesens- und Existenzaussagen;

b) jene, die diesen Unterschied sehen, scheinen noch keine einwandfreie Theorie vorlegen zu können, die Anerkennung findet.

3. Folgerungen:

a) Man muß die exakte Logik vervollkommnen und ihren grundlegenden Mangel überwinden;

b) damit aber jemand, der ontologisch interessiert ist, eine Logik überhaupt studiert, welche Exaktheit und Vollständigkeit eint, muß man ihm im voraus schon die Möglichkeit zeigen, mit Hilfe dieser Logik in der Klärung der Ontologie weiterzukommen. Daher soll hier zu zeigen versucht werden, daß der klassische Substanzbegriff dem exakten Denken der modernen Logik standhält und keinen Widerspruch enthält.

II. Umreißung des Substanzbegriffes entsprechend dieser methodischen Grundgedanken.

1. Ergibt der Ausdruck „zum jetzigen Zeitpunkt existiert A" einen sinnvollen Satz, so soll der Ausdruck „A" ein substantivischer Ausdruck heißen. Im Folgenden kürzen wir ab: substantivischer Ausdruck — s-Ausdruck. Handelt es sich im Folgenden um einen s-Ausdruck? Ein Mensch existiert zum jetzigen Augenblick (ja); ein Gewitterregen (nein); etwas, das ein Mensch ist (ja); etwas, das läuft (ja); die Zahl drei (nein).

2. Unter den s-Ausdrücken können wir inhaltsbezogene (reduplikative) und nicht inhaltsbezogene (nichtreduplikative) unterscheiden. Inhaltsbezogen sollen sie heißen, wenn sie gleichbedeutend sind mit einem Ausdruck, in dem durch das Wörtchen „als" ausdrücklich auf ein bestimmtes Merkmal Bezug genommen wird. — Handelt es sich im Folgenden um inhaltsbezogene Ausdrücke? Sokrates als Philosoph (ja); der Mensch als Sinnenwesen (ja); der Dichter Goethe (je nachdem); Gott als Schöpfer (ja); Gott als Inhaber der

ersten innergöttlichen Eigenheit (ja); Gott Vater, wenn dies mit dem vorausgehenden Ausdruck gleichbedeutend verstanden wird, ja.

3. Liegt ein s-Ausdruck A vor, so kann es sein, daß zwei s-Ausdrücke B, C derart angebbar sind, daß gilt: sowohl B als auch C ist A; B ist nicht C; weder der Ausdruck „B“ noch der Ausdruck „C“ ist inhaltsbezogen (reduplikativ); lassen sich keine zwei diesen Bedingungen genügenden s-Ausdrücke B, C angeben, so soll der Ausdruck „A“ als Ausdruck für einen Einzelgegenstand (Einzelwesen, Einzelding), bzw. A als Einzelgegenstand (Einzelwesen, Einzelding) bezeichnet werden. Statt von einem Einzelwesen, Einzelgegenstand oder Einzelding redet man in einem nichtplatonischen System einfacher von einem Gegenstand, Wesen, Ding.

4. Zu jedem Ausdruck, der einen Gegenstand bezeichnet, lassen sich unbeschränkt viele andere Ausdrücke angeben, die denselben Gegenstand bezeichnen. Liegt nun ein Ausdruck „A“ vor, der einen Gegenstand A bezeichnet, so können wir die Frage aufwerfen, welche Bedingungen jeder durch irgendeinen Ausdruck bestimmte Einzelgegenstand erfüllen muß, damit gilt, daß dieser durch irgendeinen Ausdruck bestimmte Gegenstand der Gegenstand A sei.

Ist nun ein Ausdruck „A“ gegeben, der ein Einzelwesen A bezeichnet, so können wir den Begriff jener Eigenschaften des Einzelgegenstandes A bilden, die jeder beliebige durch irgendeinen anderen Ausdruck bezeichnete Gegenstand haben muß, damit er mit dem Einzelgegenstand A identisch ist. Wir können diese Eigenschaften zusammenfassen als die individuellen Wesensmerkmale oder als die Eigenwesenheit (Erstwesenheit) des Einzelgegenstandes A. Dieser Begriff steht in nächster Verwandtschaft zu dem, was Aristoteles und die Scholastik als die usia protä oder substantia prima, Wesenheit im ursprünglichen Sinne bezeichnet haben. Jene Merkmale von A, die nicht zu seiner individuellen Wesenheit gehören, werden als das zusätzlich Zukommende (symbebäkon, accidens metaphysicum) des Gegenstandes A bezeichnet.

Folgerung: Es wäre also ein Mißverständnis, Substanz und Akzidens als Teile eines Dinges (Gegenstandes, Wesens, Einzeldinges, Einzelwesens) aufzufassen; es handelt sich in Wirklichkeit um Teile dessen, was einem Gegenstand zukommt, also nicht um Teile eines Dinges (Gegenstandes, Wesens, Einzeldinges, Einzelwesens), sondern um Teile des einem Gegenstande Zukommenden. Das einem Gegenstand A Zukommende kommt ihm teils wesentlich, teils unwesentlich zu; das ihm wesentlich Zukommende ist seine Erstwesenheit; etwas ihm nicht wesentlich Zukommendes nennen wir das ihm zusätzlich Zukommende.

Folgerung: Jene, welche sagen, Substanz und Akzidens seien Teile, begünstigen Mißverständnisse; jene, welche Substanz und Akzidens ablehnen, fallen häufig einem Mißverständnis zum Opfer.

5. Liegt ein Ausdruck „A“ vor, der einen Gegenstand A bezeichnet, so können wir fragen, welche Eigenschaften ein beliebiger anderer Gegenstand haben müsse, damit man sagen könne, er gehöre zur gleichen Art wie der Gegenstand A. Die für die Art entscheidenden Merkmale des Gegenstandes A wollen wir als die Zweitwesenheit oder Artwesenheit bezeichnen.

Zusatz: Daraus, daß der Gegenstand A der Art nach verschieden ist vom Gegenstand B, folgt, daß der Gegenstand A nicht derselbe Gegenstand ist wie der Gegenstand B; aber nicht umgekehrt. Die Artwesenheit ist nach dem früher Dargelegten etwas mehreren Zukommendes, während die individuelle Wesenheit etwas nur einem einzigen Gegenstand Zukommendes ist.

6. Wir können auch den Begriff dessen bilden, was einem Gegenstand A auf Grund seiner Erstwesenheit, abgesehen von seiner Artwesenheit noch zukommt. Obwohl wir dies nur indirekt können, so erhalten wir doch immer dann einen scharfen Begriff, wenn der Begriff der individuellen Wesenheit und der Artwesenheit scharf umrissen ist.

Beweis: Immer dann, wenn die Begriffe A, B gegeben sind, können wir nach einem logischen Gesetz die Differenz bilden: logistisch ausgesprochen: non A vel B; bzw. non B vel A.

13. Das Substanzproblem im körperlichen Bereich. Von *P. Dr. Willibald Baumann* (Sigmaringen (*).

Schon Aristoteles stellte fest, daß der Substanzcharakter am augenscheinlichsten den Naturkörpernn zukomme (Metaphysik VII, 2). Eine genauere Prüfung zeigt jedoch, daß die Frage nach der Substantialität im Naturbereich doch nicht so leicht zu lösen ist. Dies zeigt ein Blick auf die scholastischen Lösungsversuche und vor allem auf die heutige Problematik.

1. Die Problemlage im allgemeinen.

Als die Wesensmerkmale der Substanz müssen mit der scholastischen Philosophie das subsistere und das substare angesehen werden. Für die Auffindung der Substanz steht jedoch das Moment des (wenn auch nur relativen) Beharrens im Vordergrund. Gerade darin scheint nun die Schwierigkeit zu liegen, daß nicht leicht aufzuzeigen ist, welches in den belebten wie unbelebten Naturkörpern der (relativ) beharrende Träger ist. Der Vortrag beschränkte sich auf die Lösung dieser Frage im anorganischen Bereich.

2. Das Problem der materiellen Substanz in der aristotelisch-scholastischen Philosophie.

Allgemein sieht die Scholastik in den Elementen Substanzen. Die Naturkörper stellen jedoch zumeist nicht reine Elemente, sondern Mischungen aus Elementen dar. Zugleich soll aber nach dem Hylemorphismus jeder Naturkörper aus Materie und Form konstituiert sein. So entstand die von der Scholastik nicht einheitlich gelöste (drei Lösungsversuche: Avicenna, Averroes, Thomas v. A.) und auch nicht befriedigend gelöste Aufgabe: einerseits den Aufbau der materiellen Körper aus den Elementen aufzuzeigen und andererseits trotzdem ihre substantielle Einheit zu sichern (vgl. dazu A. Maier, An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft, Essen 1943, 7—141).

3. Das Problem der materiellen Substanz in der heutigen Naturphilosophie.

Weithin ist der Substanzbegriff in der heutigen Naturwissenschaft und auch Naturphilosophie völlig preisgegeben. Der Grund liegt wohl in der Überbetonung des Beharrungsmoments (im kantischen Sinn eines absoluten Beharrens). Jedoch läßt sich zeigen, daß auch aufgrund der neuen physikalischen Erkenntnisse noch genügend Ansatzpunkte da sind für eine Beibehaltung der Substantialität in der stofflichen Welt. Vor allem scheinen sich zwei Möglichkeiten darzubieten:

a) von den physikalischen Erhaltungssätzen her.

Danach wären als Substanzen anzusehen die Materie und die Energie bzw. eine beiden zugrundeliegende Wirklichkeit, die als Materie und Energie in Erscheinung tritt.

b) vom Formgedanken her.

Wenn (wie z. B. Z. Bucher meint) bereits im materiellen Bereich Formprinzipien wirksam sind, wären als Substanzen jene materiellen Wirklichkeiten anzusehen, die von solchen Formprinzipien konstituiert werden, vor allem Atom und Molekül (vgl. die Anfechtung des Bucherschen Gedankens durch W. Büchel in: Philosophia naturalis III [1955] 318—339).

14. Substantialität und menschliche Geistseele. Von *P. Dr. Timotheus Barth* (Sigmaringen) (*).

1. Die ontologischen Aufbauelemente.

Endliche Substantialität ist eine komplexe Kategorie, in der sich primäre und sekundäre Aufbauelemente unterscheiden lassen. Die primären Elemente sind Individualität (numerische und qualitative) und Selbstand (scholastisch Subsistenz; sachgerechter wäre der Terminus Insistenz, weil es sich ja um ein stare oder esse in se handelt). Dabei meint Selbstand nur „das Nicht-in-einem-anderen-stehen“ nach Art eines Akzidens; daher kann

eine endliche Substanz anfangen und enden. Die sekundären Momente sind ihr Substratsein (scholastisch Subjekt oder Substanz im engeren Sinne), ihre Beziehung zur Zeitlichkeit und ihr dynamischer Charakter als ultimum principium agendi. Durch ihre Substrathaftigkeit ist die endliche Substanz befähigt, anderes Sein (Akzidenzien) zu tragen. Hinsichtlich der Zeitlichkeit der Substanz ist zu unterscheiden: Dem Dasein nach unterliegt die endliche Substanz wie alles endliche Sein der Sukzession (sie wird jeden Augenblick älter); dem Sosein nach besitzt sie Konsistenz, d. h. sie geht, solange sie besteht, im Strom der Zeit nicht unter, sondern bleibt erhalten und trägt den Strom der Zeit. Weil die endliche Substanz Träger von operativen Potenzen und zeitlich ist, so folgt daraus, daß sie auch letztes Tätigkeitsprinzip ist. Sie gibt den Tätigkeiten ihre Richtung und ihr Gebiet, in dem sie sich betätigen. Im Bereich des geistigen Seins hat Substanz als spezielle Momente die Innerlichkeit und Freiheit. Sie weiß um sich und anderes Sein und kann sich frei entscheiden.

2. Gnoseologischer Vorblick.

Der relative Selbstand ist in allen realen Bereichen (Körper, Leben, Geist) nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar zu erkennen (metempirischer Begriff); die Momente des Substratseins, der Konsistenz und des Tätigkeitsprinzips lassen sich bei der eigenen Geistseele in unmittelbarer Reflexion erfassen, außerhalb der eigenen Geistseele bedarf es auch eines mittelbaren Verfahrens (Reduktion).

3. Neuscholastik und Substantialität der Geistseele.

Das Hauptgewicht ihrer Beweise beschränkte sich zum Teil auf die Darlegung, daß es im Bereich der menschlichen Geistseele ein permanentes Substrat gäbe, das ihre wechselnden Tätigkeiten und Zustände trägt (gegen den Aktualismus). Das viel wichtigere Moment des relativen Selbstandes wurde teilweise zu wenig berücksichtigt.

4. Die Probleme des Selbstandes in der menschlichen Geistseele.

Es lassen sich hierbei drei Fragekreise unterscheiden: der erste betrifft das Verhältnis von Geistseele und eigenem Leib, der zweite das Verhältnis von individueller Geistseele und kollektivem Bewußtsein und der dritte das Verhältnis von endlicher Geistseele zum absoluten Geist (Gott). Vgl. J. de Vries, Die Substanz im Bereich des geistigen Seins, in: Scholastik 27 (1952) 34—54. Zur Behandlung kommt hier nur der erste Fragekreis.

5. Menschliche Geistseele und eigener Leib: drei Möglichkeiten.

Es gibt nur körperlichen Selbstand; der Geist ist eine verfeinerte Erscheinungsweise des Körpers (Materialismus). Der Geist ist zwar strukturell von dem Körper verschieden, aber besitzt keinen eigenen Selbstand, da er auf dem körperlichen Sein aufruht und ohne körperliches Sein nicht bestehen kann (Semimaterialismus). Es gibt sowohl einen körperlichen wie auch geistigen Selbstand.

6. Unser Weg.

Da unsere Geistseele nicht durch die Kategorie der Realquantität und des Realraumes determiniert wird, ist keine Möglichkeit vorhanden, daß unsere Geistseele im eigentlichen Sinne auf dem organischen Körper aufruht. Die menschliche Geistseele hat trotz ihrer Koexistenz mit dem Körper ihren eigenen Selbstand auf Grund ihres eigenen Kategorienbestandes und besteht nicht durch Gnaden einer niederen Schicht. Die Immaterialität, Innerlichkeit und Freiheit kann mit einem körperlichen Selbstand keine direkte Einheit eingehen; wohl können sich körperlicher Selbstand und geistiger Selbstand miteinander zu einer Vollsubstanz (Suppositum) verbinden. Auf den Selbstand der menschlichen Seele weisen ferner unsere geistigen Tätigkeiten hin, die bei weitem alle körperlichen und organischen Tätigkeiten übersteigen. Wir erkennen das Wesen der Dinge, ihre inneren Prinzipien, das Sein und den letzten Grund alles Seienden: Gott; in unserem Wollen können wir uns frei entscheiden (handeln oder nicht handeln, so oder

anders handeln, gut oder schlecht oder indifferent handeln). Obwohl die geistigen Tätigkeiten bei Säuglingen und Gehirnverletzten gebunden oder gestört sein können, so ist die Bindung keine totale, sondern nur eine partielle, insofern für unsere geistigen Tätigkeiten ein Anreiz von „außen" und ein gewisses „Material", das von unserem Geist verschieden ist, gegeben sein muß. Die eigentliche Leistung eines Urteiles oder eines freien Entscheides erfolgt aus dem Geiste im Sinne einer causa partialis superior. Da also die Bindung nach „unten" nur eine partielle ist, so bleibt noch „Raum" genug für einen eigenen Selbstand der menschlichen Geistseele. Außerdem sei noch auf gewisse Phänomene der Parapsychologie (Telepathie, Telästhesie) und Paraphysik (Telekinese, Körperstarre durch Autosuggestion) hingewiesen. Da sich vor allem die parapsychischen Phänomene nicht durch einen „psycho-mechanistischen Parallelismus" erklären lassen, ist „das, was man Seele nennt, wieder als selbständiges Wesen („ens") neben dem materiellen Leib auf den Thron gesetzt, und das ist es gerade, was die Parapsychologie braucht" (H. Driesch, Parapsychologie, Zürich 1952, 91).

V. Berichte über Amerika und Spanien

In der Schlußsitzung des letzten Nachmittags kamen auch noch zwei Erlebnisberichte zum Vortrag. So konnte *P. Dr. Marius Schneider* (München) über seinen Studienurlaub in den Vereinigten Staaten von Amerika berichten, den er dazu benutzte, um den amerikanischen Katholizismus und die psychologischen Richtungen und dortigen Forschungsmethoden näher kennen zu lernen. In eine ähnliche Richtung ging auch der andere Bericht von *P. Dr. Timotheus Barth* (Sigmaringen), der ein Jahr philosophische Vorlesungen in der Spanischen Ordensprovinz von Cartagena gehalten hat. Er gab vor allen Dingen einen Einblick in die religiöse und politische Lage des heutigen Spanien und berücksichtigte dann besonders die Studienverhältnisse der Spanischen Ordensprovinzen und deren wissenschaftliche Institute von S. Francisco el Grande und Cisneros in Madrid, die sich der Erforschung der franziskanischen Theologie, Philosophie und Geschichte widmen und zwei Zeitschriften herausgeben (Verdad y Vida und Archivo Ibero-Americano).

Bonaventura deutsch

Von Julian Kaup OFM

So ausgiebig sich auch die philosophisch-theologische Forschung seit dem Erscheinen der Bonaventuraausgabe von Quaracchi mit den Werken des Seraphischen Lehrers in Gesamtdarstellungen und Einzeluntersuchungen in einer fast unübersehbaren Reihe von Veröffentlichungen beschäftigt hat, so ist doch sein wirklicher Einfluß auf die geistige Entwicklung der Folgezeit noch nicht annähernd erfaßt. Das Werk von Kurt Ruh, Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik (Bibliotheca Germanica 7), Franke Verlag, Bern 1956, hat erstmalig zu diesem bisher so gut wie noch gar nicht in Angriff genommenen Thema einen äußerst wertvollen Beitrag erbracht. Aber abgesehen von den zahlreichen in ihm mitgeteilten positiven Ergebnissen liegt seine Bedeutung auch darin, daß es dem Leser durch mannigfache Hinweise zum Bewußtsein bringt oder ihn wenigstens durch die Art der Behandlung erahnen läßt, wieviel hier noch zu tun ist. Es ist überdies durch seine exakt wissenschaftliche Methode in hervorragendem Maße geeignet, ähnlichen Untersuchungen zum Vorbild zu dienen.

Ruh hat in der vorliegenden Arbeit den über Erwarten erfolgreichen Versuch unternommen, Bonaventuras aszetisch-mystisches, dogmatisch-theologisches und ordensgeschichtliches Schrifttum, soweit es vom deutschen Mittelalter rezipiert worden ist, ins Blickfeld germanistischer Forschung zu rücken. Er will den Nachweis erbringen — und hat ihn tatsächlich erbracht —, daß Bonaventura neben Augustin und Bernhard von Clairvaux eine der einflußreichsten Quellen der geistig-religiösen Bildung des Mittelalters gewesen ist. Wenn wir von der Arbeit B. Kruitwagens über niederländische Franziskusleben absehen, ist bisher über mittelalterliche Verdeutschungen Bonaventuras nie in irgendeinem literar- oder theologiegeschichtlichem Zusammenhange gehandelt worden. Zwar ist seit längerem bekannt, daß zwei Handschriften der Münchener Staatsbibliothek, die dem 15. Jahrhundert angehören, unter dem Titel *Incendium amoris* Bonaventuras Schrift *De triplici via* in deutscher Übersetzung enthalten; man weiß auch seit Denifles Seuse-Ausgabe, daß Seuse im spekulativen Teil der Vita ausgiebig und z. T. wörtlich aus Bonaventuras *Itinerarium* geschöpft hat. Auffallenderweise haben aber diese Verdeutschungen bisher nie ein ernsteres Interesse gefunden. Um so erfreulicher ist es, daß Ruh nun zum ersten Male mit einer erstaunlichen Energie in dieses wissenschaftliche Neuland vorgestoßen ist. Bei seinem Bemühen, die handschriftliche Überlieferung zu erschließen, hat sich wider Erwarten gezeigt, daß die fraglichen Texte weit zahlreicher und verzweigter sind, „als kühnste Erwartungen annehmen konnten". „Es zeichnet sich eine deutschsprachige Überlieferung ab, die fast das ganze aszetisch-mystische Schrifttum Bonaventuras und einen großen Teil seiner Ordensschriften umfaßt, ja sogar in den Bereich des Sentenzenkommentars greift; eine Überlieferung ferner, die sich über das ganze hoch-, niederdeutsche und niederländische Sprachgebiet ausbreitet. Es zeigt sich, daß keiner der scholastischen Meister des 13. Jahrhunderts, nicht Thomas und nicht Albertus (von Alexander, Duns Scotus und anderen ganz zu schweigen) im deutschsprachigen Schrifttum des Mittelalters solch kräftige Resonanz gefunden haben, und von den Kirchenlehrern früherer Zeiten wirkten nur Augustin und Bernhard von Clairvaux noch nachhaltiger" (S. 23).

Ehe Ruh im eigentlichen Hauptteil sich der deutschsprachigen Überlieferung der Schriften des Seraphischen Lehrers selbst zuwendet, bietet er in einem ersten Teil zunächst wertvolle Ausführungen über den Einfluß der Kirchenväter und Scholastiker überhaupt auf die deutsche Theologie. Von den Vätern des christlichen Altertums waren es vor allem Augustin und Gregor der Große, deren Schriften von Anfang an die geistig-religiöse Bildung des Mittelalters in wirksamster Weise befruchtet haben. Pseudodionysius der Areopagite erscheint neben Augustin als der Kronzeuge der Mystiker. Von den mittelalterlichen Theologen reicht keiner an den Einfluß Bernhards von Clairvaux heran. Unübersehbar sind die Übertragungen, Bearbeitungen und Auszüge aus seinen Schriften, besonders aus seinen Predigten über das Hohelied und seinen Homilien über die Evangelien. Nach Bernhard sind es Anselm von Canterbury und die Viktoriner Hugo und Richard, die das Bild der deutschen geistlichen Prosa des Mittelalters im wesentlichen bestimmen. Bis in die jüngste Vergangenheit hat man die Einwirkung der Scholastik auf die deutsche Geistes- und Bildungsgeschichte sehr gering eingeschätzt. Doch wissen wir seit Grabmanns Entdeckung einer mittelhochdeutschen Übersetzung der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin, daß es neben der deutschen Mystik auch eine deutsche, d. h. deutschsprachige Scholastik gibt. Wolfgang Stammler hat dann gezeigt, daß dieses „eindrücklichste und eigenwilligste Dokument der Scholastik in deutscher Sprache" nicht allein da steht. Kein Werk aber illustriert eindrucksvoller die Breitenwirkung der deutschen Scholastik als die Übertragung des *Compendium theologiae* Hugos von Straßburg, das gewissermaßen zur spätmittelalterlichen Laiendogmatik in deutscher Sprache geworden ist. Als Quellen sind Bonaventuras *Breviloquium,* des Franziskaners Bartholomäus An-

glicus *De proprietatibus rerum,* aber auch des Albertus Magnus *Summa de creaturis* nachgewiesen, woraus sich seine Mittelstellung zwischen franziskanischer und dominikanischer Theologie ergibt. Entgegen einer bis heute allgemein verbreiteten Meinung ist die Feststellung von besonderer Wichtigkeit, daß es „auch im 15. Jahrhundert nicht an eindrucksvollen Zeugnissen spekulativer Interessen und echt theologischer Fragestellungen" fehlt (S. 36). Die Arbeiten von M. Grabmann, W. Stammler und K. Ruh haben hier zu ganz neuen Erkenntnissen geführt. Doch ist in der Auswertung der bis jetzt bekannten Zeugnisse der deutschen Scholastik noch so gut wie nichts geschehen.

Ein eigenes Kapitel (3) handelt über deutsche Mystik und Scholastik der Franziskaner. Als geistesgeschichtliche Erscheinung ist der Begriff einer deutschen Mystik festgelegt. „Er bezeichnet die mystische Literatur des 13. bis 15. Jahrhunderts in deutscher Sprache, und von diesem Zeitalter reden wir geradezu als von einem ‚Zeitalter der Mystik' " (S. 38). Aber „sehr zu Unrecht hat man vielfach alles, was vom 13. bis zum 15. Jahrhundert an deutscher geistlicher Prosa geschaffen wurde, als ‚mystisch' angesprochen oder doch von der Mystik abgeleitet" (ebd.). Daß es in Wirklichkeit daneben auch eine deutsche Scholastik gab, ist schon erwähnt worden. Doch scheint die Frage, ob im Einzelfalle ein Literaturwerk zur deutschen Mystik oder Scholastik zu rechnen sei, schwer beantwortbar, weil über die Begriffe Mystik und Scholastik nicht immer eine einheitliche Auffassung besteht, was sich auch bei Ruh bemerkbar macht.

Wir wissen von zahlreichen Franziskanern, die deutsch gepredigt und deutsch geschrieben haben oder deren Schriften in deutscher Sprachform auf uns gekommen sind: wie Berthold von Regensburg, David von Augsburg, Hartung von Erfurt, Marquard von Lindau, Otto von Passau, Johannes Brugmann, Hendrik Herp, Stephan Fridolin. Angesichts dieses Schrifttums erheben sich eine Reihe Fragen, deren Beantwortung heute noch nicht möglich ist. „Eines jedoch ist gewiß: Die Geschichte des franziskanischen Schrifttums in deutscher Sprache verspricht eine reiche und vielgestaltige Geschichte zu werden. Sie umfaßt eine franziskanische Hagiographie in deutscher Sprache, insbesondere die ‚Legende' des Ordensstifters. — Sie umfaßt die Rezeption der Begründer einer spezifisch franziskanischen Schule und Doktrin: Alexanders, Bonaventuras und Duns Scotus', und diese ist nicht nur durch Franziskaner erfolgt. Das gilt wenigstens für die Bonaventura-Rezeption: Dominikaner, Kartäuser und Benediktiner sind daran beteiligt. — Sie umfaßt die deutsch schreibenden und deutsch predigenden Franziskaner, und von ihnen stehen verschiedene im Banne der Eckhartischen Spekulation; sie bricht demnach auch in den Raum der ‚deutschen Mystik' ein. — Sie umfaßt die Übertragungen lateinischer Schriften deutscher Franziskaner: Konrads von Sachsen, Davids von Augsburg, Nikolaus' von Lyra, Rudolfs von Biberach. Damit ist ein stofflich weites Gebiet umrissen, und in diesem Territorium gibt es von der Forschung kaum berührte Zonen" (S. 42).

Sodann gibt Ruh einen Überblick über das franziskanische Schrifttum, sofern es für eine Rezeption in deutscher Sprache bedeutsam geworden ist (S. 43—63), um die Frage zu beantworten: Welche Aufgaben stellen sich dem Geschichtschreiber der deutschen Franziskanermystik und -scholastik? Was ist getan und was bleibt zu tun? Dabei überrascht die Feststellung: „Der Anteil des Minoritenordens an der Entwicklung einer deutschsprachigen Theologie im 13. Jahrhundert ist nicht nur bedeutsam, sondern entscheidend. Außer Mechtilds von Magdeburg Buch vom *‚Fließenden Licht der Gottheit'* sind fast alle Prosawerke von Rang franziskanischen Ursprungs oder gehören doch in die Nähe franziskanischen Schrifttums. Wir dürfen den Leitsatz aussprechen: Deutsche Prosa des 13. Jahrhunderts ist Prosa der Franziskaner" (S. 51). Mit der Wende zum 14. Jahrhundert geht die Führung an die Predigerbrüder über. „Die ‚klassische' deutsche Mystik ist Mystik der Dominikaner. Damit ist jedoch nur gesagt, daß ihre Schöpfer und hauptsächlichen Träger dem Predigerorden angehören, keineswegs, daß sie auch als ‚Ordens-

theologie' anzusprechen ist" (ebd.). Auch die Franziskaner entgehen ihrem Einfluß nicht. — Vom mystisch-aszetischen Schrifttum der Franziskaner im 15. Jahrhundert läßt sich noch kein zusammenhängendes Bild entwerfen. Hier lassen sich vorläufig nur Einzelerscheinungen namhaft machen. Interessant ist die allgemeine Charakterisierung: „Dieses Schrifttum nährt sich nicht mehr aus den Quellen der ‚deutschen Mystik'; es ist, als hätte Meister Eckhart nie gelebt" (S. 56). Als Vertreter franziskanischen Schrifttums dieser spätmittelalterlichen Zeit, die vor allem durch ihre Predigtliteratur bekannt sind, werden genannt der Provinzial der Straßburger Ordensprovinz Konrad Bömlin († 1449), Johannes Alphart († 1492), Stephan Fridolin († 1498), Heinrich Vigilis von Weißenburg († 1499), Heinrich Jäck, Heinrich Kastner († 1530), Johannes Pauli, dessen Schwanksammlung, ein Lieblingsbuch des 16. und z. T. noch 17. Jahrhunderts, von 1522 bis 1699 58 Auflagen erlebte. Besser als über die deutschen sind unsere Kenntnisse über die niederländischen Franziskaner, über Johannes Brugmann († 1473), Hendrik Herp († 1477)[1], Dietrich Coelde, der sich durch seine Predigttätigkeit wie durch seine Schriften großes Ansehen erwarb. Ihr Einfluß greift stark über auf den niederdeutschen Raum, dem Dietrich Coelde[2] schon durch seinen Geburtsort Osnabrück verbunden war. Weitere niedersächsische Franziskaner sind Johann von Werden, Johann von Minden, Heinrich von Werl[3] und Anton von Straehlen. Ruh faßt sein Urteil dahin zusammen: „Der Anteil des franziskanischen Ordens und der franziskanischen theologischen Tradition in der deutschsprachigen Literatur des 15. Jahrhunderts ist groß und bestimmend. Dabei liegt das Schwergewicht nicht auf einzelnen deutsch schreibenden oder deutsch überlieferten franziskanischen Theologen, sondern auf den fortwirkenden aszetisch-mystischen Traditionen des 13. Jahrhunderts. Bonaventura und David von Augsburg gelangen erst jetzt zu eigentlicher Wirkung" (S. 62).

In einem eigenen Kapitel (4) handelt Ruh über den Einfluß Bonaventuras auf die geistig-religiöse Bildung des deutschen Spätmittelalters. Gilson hat in seinem Bonaventurabuch festgestellt, daß es noch nicht möglich sei, die Geschichte des Einflusses der Lehre des hl. Bonaventura zu schreiben; aber schon das wenige, das man davon wisse, berechtige zu der Behauptung, daß sie hervorragend fruchtbar gewesen sei. Das zeigen für den deutschen Sprachraum nicht zuletzt die zahlreichen Verdeutschungen von Bonaventuraschriften. Diese Übertragungen setzen in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts ein. Den Zeitgenossen Berthold von Regensburg und David von Augsburg scheint Bonaventura noch nicht näher bekannt gewesen zu sein. Als besonders schwierige Aufgabe erweist sich die Erforschung der Beziehungen zwischen Bonaventura und der deutschen Mystik der Dominikaner. Weder in den Schriften Eckhards noch Taulers und Seuses wird Bonaventura mit Namen zitiert, aber auch Thomas von Aquin wird nur höchst selten namentlich aufgeführt. Besonders erschwerend wirkt hier die Tatsache, daß die Mystiker nie genau zitieren, sondern alles Übernommene in ihre eigene Denk- und Sehweise umformen, wodurch jeder exakte Quellennachweis fast unmöglich gemacht wird. Immerhin gestatten die Schriften Meister Eckharts zahlreiche Hinweise auf Bonaventura, wodurch aber nur eine

---

[1] Zu Dietrich Coelde vermissen wir einen Hinweis auf die zahlreichen Arbeiten A. Groetekens, besonders die letzte: Der älteste gedruckte deutsche Katechismus und die niederdeutschen Volksbücher des sel. Dietrich Kolde von Münster, in: FranzStud 1955.

[2] Zu H. Herp sei noch hingewiesen auf Lucius Versvhueren, Leven en Werken van Hendrik Herp, in: Collectanea Franciscana Neerlandica 2 (1931) 345—393 und auf Desiderius Kalverkamp, Die Vollkommenheitslehre des Franziskaners Heinrich Herp († 1477) (Franziskanische Forschungen 6) Werl i. Westf. 1940.

[3] Zu Heinrich von Werl siehe: Sophronius Clasen, Heinrich von Werl o. Min., ein deutscher Scotist. Beiträge zu seinem Leben und seinen Schriften, in: WissWeish 10 (1943) 61—72; 11 (1944) 67—71; Henrici de Werla, O. F. M., Opera omnia. I Tractatus de Immaculata Conceptione B M V . . . edidit S. Clasen (Franciscan Institute Publications, Text Series no 10). St. Bonaventure N. Y. — E. Nauvelaert, Louvain — F. Schöningh, Paderborn 1955.

innere Verwandtschaft oder auch ein Schöpfen aus demselben Traditionsstrom, nicht aber schon eine persönliche Vertrautheit mit den Schriften Bonaventuras erwiesen wird. Auch für Taulers Predigten ist keine direkte Einwirkung Bonaventuras nachzuweisen. Fest steht dagegen die Benutzung des Itinerariums durch Seuse. Dagegen ist Bonaventura den Schriftstellern der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bereits ein vertrauter Autor. Gegen Ende des Jahrhunderts setzt sogar eine eigentliche Bonaventura-Renaissance ein. Entscheidend ist die Rolle, die Gerson (1363—1429) als Vermittler vor allem der Mystik und Aszetik Bonaventuras zukommt. Der Kanzler der Pariser Universität hat den breiten Strom mystischer und aszetischer Tradition von Augustin und dem Pseudoareopagiten bis Thomas und Bonaventura weniger systematisch als kompilatorisch zusammengefaßt in der *Mystica theologia speculativa* und der *Mystica theologia practica.* Unter seinen Gewährsmännern steht Bonaventura in vorderster Linie. Wiederholt hat er seiner Bewunderung für das Itinerarium und Breviloquium beredten Ausdruck verliehen. Sie sind ihm die klassischen Lehrbücher der Theologie und Mystik. Die auffallende Vorliebe vieler Kartäuser für Bonaventura mag zum Teil auf Gersons nahe Beziehungen zum Kartäuserorden zurückzuführen sein. Dem Kartäuser Oswald, der zu seinen Freunden zählte, schrieb er seine Epistel zum Lobe Bonaventuras. Der Kartäuser Nikolaus Kempf (1397—1497) beruft sich in seiner *Mystica theologia* auf Bonaventura. Der Kartäuser Ludwig Moser, ein begeisterter Lobredner Bonaventuras, übersetzte zahlreiche Schriften des Seraphischen Lehrers ins Deutsche. Dionysius der Kartäuser (1402—1471) ist ebenfalls in die geistige Nähe Bonaventuras zu rücken; doch bleibt hier das Nähere noch zu untersuchen. In der Kontroverse um das Wesen der Mystik, die der Benediktiner Bernhard von Waging um die Mitte des 14. Jahrhunderts entfachte, spielt die Mystik Bonaventuras eine wichtige Rolle. Bernhard kommentiert nicht nur das Itinerarium, er kennt auch die damals in Deutschland anscheinend noch unbekannten *Collationes in Hexaemeron.* Marquard Sprenger, der sich mit ihm gegen die antiintelektualistische und damit antischolastische Auffassung der Mystik des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach wendet, beruft sich auf Bonaventura. Aber auch ihr Gegner sucht seine Ansicht durch ein Zitat des Seraphischen Lehrers zu stützen. Der wachsende Einfluß Bonaventuras im niederländischen Kulturkreis ist vor allem bei den Brüdern der Devotio moderna zu beobachten, so besonders bei Florens Radewijnx, Gerard Zerbolt van Zuphen und Johannes Mauburnus. Diese Zeugen eines unmittelbaren geistigen und literarischen Einflusses Bonaventuras sind zugleich die entschiedensten Vertreter einer methodisch geführten Meditation. „Von Bonaventuras ‚De triplici via' und ‚Soliloquium' führt der Weg über die Devotio moderna zu Ignatius' Exerzitienbüchlein" (S. 71). Zu diesen allgemeinen Zeugen und Zeugnissen einer Bonaventura-Renaissance seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert tritt das Zeugnis der Überlieferung der Bonaventuraschen Schriften. Die Zusammenstellung der vorliegenden Handschriften in den Prolegomena der Quaracchi-Ausgabe geben davon ein eindrucksvolles Bild. In diese Zusammenhänge ist nun die Aufnahme Bonaventuras ins deutschsprachige Schrifttum hineinzustellen. Die ersten Verdeutschungen Bonaventurascher Schriften reichen, wenn wir von der dichterischen Verarbeitung der Legenda maior durch Jakob von Maerland (um 1280) absehen, bis ins 7. oder 8. Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts hinauf. Die meisten Übersetzungen und Bearbeitungen gehören aber mit großer Wahrscheinlichkeit erst dem 15. Jahrhundert an. Die Rezeption erfolgte in verschiedenster Form, durch Übersetzungen, Kommentierungen und freie Nachschöpfungen mit allen ihren Zwischenstufen, wie Auszüge, Kompilationen, paraphrasierende Bearbeitungen und exegetische Auslegungen.

In einem eigenen Kapitel geht Ruh der Frage über die Rezeption der scholastischen Fachsprache (S. 78—90) nach, in welcher Weise die Scholastikerübertragung und -bearbeitung erfolgt ist. Dabei stellt er fest, daß das Lehnwort in der Rezeption der lateinischen Scholastik eine durchaus untergeordnete Rolle spielt. Beherrschend ist die Lehnübersetzung;

sie liegt auch häufig da vor, wo wir sie im ersten Augenblick kaum vermuten. Am vollständigsten vollzieht sich die Rezeption fremder Begriffe in der Lehnbedeutung. „Man greift in den eigenen Sprachschatz und macht ein bestimmtes Wort zum Träger einer neuen Vorstellung.“ „Der überragende Einfluß des Lateins auf den Wortschatz der spätmittelalterlichen Prosaschriften liegt offen zutage, sobald man sich bemüht, die Begriffe sub specie latinitatis zu betrachten. In allen möglichen Abstufungen ist er nachzuweisen; vom Lehnwort und der sklavisch gebundenen Wortkontrafaktur bis zu im einzelnen kaum mehr faßbaren Bedeutungsschattierungen und mittelbaren Einstrahlungen. Daß sich der Einfluß auch auf die syntaktische Struktur der Sprache erstreckt, ist von vornherein anzunehmen, und das ‚Übersetzungsdeutsch‘ tritt dem Leser unserer Scholastikerbearbeitungen oft unmittelbar genug ins Bewußtsein“ (S. 90).

Der zweite Teil der Schrift gibt einen Überblick über die handschriftliche Überlieferung der zahlreichen im Spätmittelalter eingedeutschten Bonaventuraschriften, u. z. zunächst über die mystisch-aszetischen Schriften.

Vom *Itinerarium mentis* in Deum ist nur die Übersetzung des Kartäusers Ludwig Moser bekannt, die in einem Basler Druck von Michael Furter 1507 vorliegt. Die Übertragung ist vollständig und folgt getreu der Vorlage, die wahrscheinlich ein Druck gewesen ist. Es liegen aber auch Anzeichen dafür vor, daß es an bruchstückartigen Rezeptionsversuchen nicht gefehlt hat.

Von *De triplici via* unterscheidet der Verfasser eine oberdeutsche Übertragung, deren fünf Handschriften er beschreibt; die alemannische Übertragung des Ludwig Moser in dem Basler Druck von Michael Furter 1507, eine alemannische Bearbeitung; eine Art Exzerpt und eine oberdeutsche Paraphrase; ferner eine niederländische Übertragung und einen niederländischen Auszug.

Vom *Soliloquium* werden an erster Stelle 9 ober- und mitteldeutsche Übertragungen genannt. Dieser Reichtum an Soliloquium-Übertragungen ist nicht erstaunlich, da kein aszetisches Werk des Seraphischen Lehrers geeigneter war, zu Andachts- und Erbauungszwecken in die Volkssprache übertragen zu werden. Erstaunlich aber ist, daß so viele selbständige Verdeutschungen nebeneinander herlaufen. Nach Ruh dürfte es sich dabei kaum um wetteifernde Versuche handeln; jeder Autor mochte vielmehr glauben, die Feder zum erstenmal in dieser Sache anzusetzen. Als Übersetzer kennen wir nur den Prager Subnotar Ulrich und den Kartäuser Ludwig Moser. Weiter liegt vor das Bruchstück einer niederdeutschen und eine niederländische Übertragung, die sich in einem Utrechter Druck findet. Eine alemannische Bearbeitung des 1. Kapitels des Soliloquiums in dem *‚Buch der inbildung des ewigen Lebens‘* ist in mehreren Handschriften erhalten. Dazu kommt eine oberdeutsche und eine niederländische Bearbeitung, die in nicht weniger als 20 Hss nachgewiesen wird, wozu noch zwei nichtidentifizierte Hss zu zählen sind. Die stattliche handschriftliche Überlieferung der ndld. Soliloquium-Bearbeitungen ist ein eindrückliches Zeugnis für deren Beliebtheit, was noch durch 9 Drucke unterstrichen wird, die im Zeitraum von 1487 bis 1500 verschiedene holländische Verleger und Drucker herausbrachten.

Vom *Lignum vitae* unterscheidet Ruh eine ndld. Übertragung, von der er 4 Hss nachweist und beschreibt, eine oberdeutsche Übertragung und Auslegung, wovon 3 Hss namhaft gemacht werden, und ein bairisches Bruckstück, das sich in der Staatsbibliothek zu Bamberg befindet.

Von *De quinque festivitatibus pueri* Jesu liegt vor eine bairische Übertragung, eine alemannische Übertragung von Ludwig Moser, eine oberdeutsche Paraphrase und eine niederdeutsche Bearbeitung.

Von *De perfectione vitae ad sorores* ist nur eine ndld. Übertragung bekannt, die sich in der Leidener Universitätsbibliothek befindet. Es handelt sich um eine textgetreue Übersetzung mit nur ganz wenigen kleinen Auslassungen. Da die beispielhaften Hinweise auf

Franziskus und Klara im 2. und 3. Kapitel fehlen, glaubt Verfasser, daß die Übertragung nicht aus franziskanischen Kreisen stammt.

Von *Vitis mystica* sind mehrere Hss einer ndld. Übertragung angeführt. Die Übersetzung ist annähernd vollständig. Als nur bedingt hierher gehörig wird das *‚Boichelgen van der lilien‘* genannt, weil es auf der völlig interpolierten Lilienallegorie der Vitis mystica beruht.

Nach diesem umfassenden Überblick über die Verdeutschungen der mystisch-aszetischen Schriften Bonaventuras wendet sich Ruh dem Hauptübersetzer dieser Schriften, dem Kartäuser Ludwig Moser zu, der sich überhaupt am eifrigsten um die Vermittlung geistlicher Prosaschriften bekannter kirchlicher Lehrer bemüht hat. Der Grundstock seiner Übertragungen ist in dem zweibändigen Michael-Furter-Druck, Basel 1506 und 1507, überliefert, der auch alle Bonaventuraverdeutschungen Mosers enthält. Ist dieser bisher nur als Hymnenübersetzer beachtet worden, so liegt doch seine wahre Bedeutung ohne Zweifel auf dem Gebiete seiner Prosaübertragungen. Geboren zu Zürich, trat Moser als Stadtschreiber von Rheinfelden unter dem Priorat Heinrichs von Ahlfeld in die Basler Kartause St. Margarethental ein, die damals, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, der Mittelpunkt gelehrter Bildung war. In den Jahren 1482—1486 finden wir ihn als Prior der Kartause in Ittingen. Nachdem die Pest sämtliche Mitbrüder dahingerafft hatte, kehrte er nach Basel zurück. Erst in dieser Zeit scheint er seine schriftstellerische Tätigkeit aufgenommen zu haben. Er starb am 16. Juli 1510 in der Basler Kartause. Sein gesamtes Übersetzungswerk steht nicht nur im Dienste der Laienbildung, Laienkreise der Stadt Basel waren auch seine Anreger und Auftraggeber. In seiner Gesamtproduktion stehen die Schriften Bonaventuras im Vordergrunde. Er ist kein Übersetzergenie, wohl aber ein tüchtiger Handwerksmeister. — Ein Exkurs über die Mosersche Itinerarium-Übertragung (S. 191—202) und ein lateinisch-deutsches Glossar der scholastischen und mystischen Begriffe in Ludwig Mosers *‚Der Wegwiser oder die wegfart des gemütes in gott‘* (S. 202—208) wird vor allem den Germanisten interessieren.

Von den theologisch-dogmatischen Schriften Bonaventuras ist nur eine Übertragung seiner Gabenlehre, wie sie sich *III. Sent., dist. 34 u. 35* findet, bekannt, die in einer Hs der Berliner Staatsbibliothek vorliegt. Im allgemeinen verwertet der unbekannte Übersetzer nur das corpus. Andere Ausführungen Bonaventuras über die sieben Gaben im *Breviloquium* und den *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* sind ihm anscheinend nicht bekannt. Verständlich wird diese Übertragung durch die Bedeutung, die Bonaventura den sieben Gaben des Heiligen Geistes für die Mystik zuweist. Darum sind auch die Darstellungen der Gabenlehre in der deutschsprachigen Literatur des Spätmittelalters sehr zahlreich. Unter ihnen kommt unserem Traktat eine besondere Bedeutung zu. Der Autor ist nicht nur Kompilator und Übersetzer, sondern verfügt auch über ein eigenes systematisches Rüstzeug.

Sehr zahlreich sind die Übertragungen und Bearbeitungen der franziskanischen Schriften. An ihrer Spitze steht die *Legenda maior* und *minor* des hl. Franziskus. Die meisten Übersetzungen gehören dem niederländischen Sprachgebiet an. Ruh beschreibt nicht weniger als 37 Hss, wozu noch ein Wiegendruck kommt, und gibt zugleich die mit ihnen in derselben Hs erscheinenden sonstigen franziskanischen Schriften an. Außerdem kennt er eine oberdeutsche Übertragung, von der 16 Hss beschrieben werden; eine oberdeutsche Druckausgabe; eine mitteldeutsche Übertragung; eine oberdeutsche Überarbeitung und eine niederdeutsche Übertragung.

Von der *Regula novitiorum* existiert eine alemannische Übertragung und ein niederländisches Bruchstück.

Von der *Apologia pauperum* ist nur ein kurzes Bruchstück bekannt.

Die *Epistola continens viginti quinque memorialia* liegt vor in einer alemannischen

und einer bairischen Übertragung, in einer oberdeutschen Druckausgabe, einer oberdeutschen Bearbeitung, einer niederländischen Übersetzung und einer niederländischen Bearbeitung.

Ruh hat sich jedoch in seiner Arbeit nicht auf die echten Werke Bonaventuras beschränkt, sondern auch die vielen zweifelhaften und unechten Schriften in den Kreis seiner Untersuchungen miteinbezogen. Doch war es ihm angesichts der Fülle des authentischen Materials nicht möglich, den pseudobonaventuraschen Schriften die gleiche Aufmerksamkeit wie den echten zu schenken.

Ein Überblick über das durch Ruh vor uns ausgebreitete stattliche, vielgestaltige und weitverzweigte Quellenmaterial zur deutschsprachigen Überlieferung der Schriften Bonaventuras gibt ein eindrucksvolles Bild von der Bedeutung der Bonaventura-Rezeption im Rahmen der theologischen Laienbildung des deutschen Mittelalters und erweist ihn als einen wesentlichen Faktor in der deutschen Geistesgeschichte dieser Zeit. Den stärksten Widerhall haben die mystisch-aszetischen Werke des Seraphischen Lehrers gefunden. Nur von wenigen ließ sich keine Übersetzung oder Bearbeitung nachweisen. Daß die *Collationes in Hexaemeron* im 15. Jahrhundert nördlich der Alpen noch so gut wie unbekannt waren, wurde schon erwähnt. In vorderster Reihe steht das *Soliloquium*, von dem Ruh 14 voneinander unabhängige Übertragungen und Bearbeitungen in 39 Hss und 11 Drucken feststellen konnte. *De triplici via* brachte es auf 6 Verdeutschungen in 9 Hss und einem Druck, außerdem ist die Schrift in einer Freiburger Predigt, einem Mosaiktraktat und im 1. Teil des Traktats *‚Von den drei Abgründen'* benutzt. In verschiedenen Bearbeitungen liegen auch *De quinque festivitatibus pueri Jesu* und *Lignum vitae* vor. Unter den Ordensschriften steht die Legende des hl. Franziskus mit 6 Verdeutschungen in 57 Hss und 2 Drucken an erster Stelle. Beliebt war auch die *Epistola continens XXV memorialia*, die in 6 Bearbeitungen erhalten ist. Auffallend ist, daß sich keine Übersetzung des *Breviloquiums* findet. Ob zur Erklärung dieser Tatsache schon der Hinweis Ruhs genügt, es sei durch Hugos von Straßburg *Compendium theologicae veritatis* verdrängt worden, mag dahingestellt bleiben. „Indem dies jedoch das Breviloquium als Quelle benutzt, ist das theologische Lehrbuch wenigstens bruchstückweise und mittelbar in die deutsche Sprachform eingetreten" (S. 295). Über die Bearbeiter der insgesamt 47 Verdeutscher der echten Schriften Bonaventuras läßt sich nur wenig sagen. Nur der Kartäuser Ludwig Moser tritt als Persönlichkeit und Schriftsteller aus dem Dunkel der Anonymität deutlicher hervor. Ihm verdanken wir vier Übertragungen, die den eigentlichen Kern seiner Übersetzertätigkeit bilden. Zwar nennt sich der Autor einer Soliloquium-Übertragung Ulrich, Subnotar der Prager Gerichtskanzlei, aber das bleibt vorerst ein bloßer Name. Von der ndld. Lignum vitae-Übertragung können wir die Autorschaft des ‚Bijbelvertalers von 1360' wahrscheinlich machen, aber als geschichtliche Person ist er damit noch nicht faßbar. Endlich kennen wir den Neubearbeiter einer De triplici via-Übertragung: Johannes Kornwachs, Dominikaner in Ulm, aber auch er ist urkundlich nicht einwandfrei zu belegen. Die Zuweisung einer De triplici via-Bearbeitung an Friedrich Cölner, Benediktiner in St. Gallen, ist nur eine Mutmaßung. Alle anderen Verdeutschungen sind völlig anonym. Für einige dürfen wir immerhin franziskanische Herkunft annehmen. Aber die Bonaventura-Rezeption ist keineswegs nur durch den Franziskanerorden erfolgt.

Alle Sprachgebiete des deutsch-niederländischen Kulturraumes haben Anteil an diesen Bonaventura-Verdeutschungen, aber in verschiedenem Ausmaße. Deutlich lassen sich hier zwei Schwerpunkte feststellen: der niederländische, der die stattlichste Zahl an Hss und Drucken aufzuweisen hat, und der alemannische Sprachraum, der sich durch die Größtzahl an Verdeutschungen auszeichnet.

Die zeitliche Spanne der Überlieferungen reicht vom 7. oder 8. Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts bis in das beginnende 16. hinein. Die Mehrzahl der Übertragungen gehört der

2. Hälfte des 15. Dahrhunderts und der Zeit um 1500 an. Die Frage, aus welchen Kreisen die Bonaventura-Handschriften stammen, läßt sich aus Mangel an entsprechenden Hinweisen schlecht beantworten. Fest steht die vorwiegend franziskanische Herkunft der Legenda maior-Hss. Auch darf begründeterweise ein besonders intensiver Anteil der Schwestern und Schwesternhäuser angenommen werden. Auch die Laienbrüder und Angehörige ungelehrter Orden haben an der Überlieferung unserer Bonaventura-Hss Anteil. Das bürgerliche und adelige Element in der Bonaventura-Überlieferung läßt sich nur spärlich nachweisen. Daß Ludwig Moser vornehmlich durch städtisch-bürgerliche Kreise zu seiner literarischen Tätigkeit angeregt wurde, steht fest. Mit bürgerlichen Käufern und Lesern rechneten sicher auch die Verleger der Druckausgaben. Die hauptsächlichsten Leserinnen der Schriften Bonaventuras in deutscher Sprache waren nach Ruh Klosterfrauen. Die nicht unwichtige Frage, in welchem Zusammenhang die Verdeutschungen bonaventurascher Schriften überliefert und damit auch gelesen worden sind, läßt ebenfalls keine eindeutige Antwort zu; erscheinen sie doch in allen Nachbarschaften, die sich im Umkreis geistlicher Literatur denken lassen. Nur die Überlieferung der Franziskus-Legende erscheint fast ausnahmslos im Verbande hagiographischer Texte. Verhältnismäßig selten ist Bonaventura in Mystiker-Hss zu finden. Aus der Nachbarschaft, in der die Bonaventura-Hss überliefert sind, glaubt Ruh den Schluß ziehen zu können: „daß Bonaventura im Bewußtsein der Schreiber und Leser nicht als spezifischer Vertreter einer bestimmten theologischen Richtung betrachtet wurde, sondern als Lehrer der Kirche“ (S. 301).

Der dritte Teil des Werkes bietet sorgfältig gearbeitete Texteditionen: so das 5. Kapitel des *Itinerarium mentis in Deum* in der Übertragung des Ludwig Moser nach dem Michael-Furter-Druck 1507, dem die von Seuse, Vita, Kap. 51, benutzten Texte zum Vergleich beigedruckt sind; dann eine schwäbische Übertragung von *De triplici via;* dem Text sind ausführliche literarhistorische und textkritische Ausführungen vorausgeschickt; endlich den Text einer alemannischen Übertragung der *Epistola continens XXV memorialia.* Ein Glossar, das deutsch-lateinische Entsprechungen bietet, und mehrere wertvolle Register bilden den Schluß der verdienstvollen Untersuchung.

Mit seiner mühevollen Arbeit hat Ruh die ersten Wege gebahnt in ein Gebiet, daß bisher noch so gut wie unbekannt war. Die Ergebnisse seiner eindringenden Untersuchungen sind für den Germanisten, Theologen und Erforscher mittelalterlicher Geistesgeschichte von kaum zu überschätzender Wichtigkeit. Zahlreiche Hinweise und viele aufgeworfene Fragen bieten weiteren Untersuchungen wertvolle Fingerzeige. Es wäre sicher der beste Dank an den verdienten Verfasser, wenn sie auch andere, Theologen, Germanisten und Geisteswissenschaftler, zu ähnlichen Untersuchungen auf diesem noch so wenig bekannten Gebiete anregen würden.

Fortschrittliche Logik

Von Reinhold Meßner OFM

Ein System der Philosophie, das heute weitere Kreise erreichen will, muß sich vor allem bemühen, den Fortschritten gerecht zu werden, welche die Logik im Laufe der Jahrhunderte gemacht hat. Dies gilt zumindest für jede Philosophie, die mit dem Anspruch auf Beachtung durch die Wissenschaft auftreten will. Auf dem Gebiete der Logik Altes und Neues zu verbinden, ist eine schwierige Aufgabe, da sich die Vertreter der verschiedenen logischen Richtungen häufig verständnislos und beziehungslos gegenüberstehen. Dies gilt nicht nur für die beiden Gruppen der sogenannten klassischen und der sogenannten mathematischen Logik. Es gilt dies auch für viele andere logische Schulen.

Um hier aus der Zerrissenheit endgültig herauszukommen, müßte ein einheitliches System geschaffen werden, welches die logischen Errungenschaften aller Zeiten und Richtungen in sich zusammenfaßt. Von einem solchen Ziel sind wir aber noch sehr weit entfernt. Wir müssen also schon jeden Schritt begrüßen, der in Richtung auf dieses Ziel hin getan wird. Ein solcher begrüßenswerter Schritt liegt in Hans Meyers Werk „Systematische Philosophie" vor, dessen erster Band die Logik als wissenschaftstheoretisches Fundament in erkenntnistheoretischer Blickrichtung behandelt (vgl. Band I, Schöningh, Paderborn 1955). M. ist hervorragend dazu befähigt, uns mit den verschiedenen Strömungen der Logik, so wie sie heute geltend gemacht werden, vertraut zu machen. Die Kritik, die sich an die meisterhafte Darstellung anschließt, ist ein Musterbeispiel für die Anwendung der scholastischen Unterscheidungs- und Scheidungskunst und ergibt so Baustein um Baustein für den Aufbau einer systematischen Logik. So sind beide Gesichtspunkte innerlich miteinander verbunden, die beim Begriff der logischen Bildung zu beachten sind: Wissen um den inneren Begründungszusammenhang der logischen Sätze selbst und Wissen um die Strömungen der Logik, wie sie heute vertreten werden. Als Ergänzung dazu ist freilich noch die Einübung der Grundsätze der Logik an Hand von Übungsbeispielen erforderlich. Jedoch kann man zubilligen, daß dies Sache des logischen Seminars ist, also nicht unbedingt in einen Lehrgang der Systematischen Philosophie aufgenommen werden muß, der eher als Grundlage für Vorlesungen über Logik dienen könnte.

Wenn ich von einer fortschrittlichen Logik spreche, so in dem Sinne, daß M. einerseits sich ständig auf das System des hl. Thomas von Aquin zurückbezieht, anderseits aber bei jeder einzelnen Frage sich einen klaren und offenen Blick für die im Laufe der späteren Entwicklung erfolgten Klärungen bewahrt hat. Keinem Jahrhundert und keiner Richtung der Philosophie wird von vorneherein bestritten, auf dem Gebiete der Logik etwas Bleibendes geleistet zu haben. Zwar fällt die Ernte des Stichhaltigen nicht immer gleich aus; aber selbst bei Ablehnung der in den Vordergrund gestellten Irrtümer weiß M. immer noch einen berechtigten tieferen Grund sichtbar zu machen, aus dem heraus richtige Fragen gestellt, aber leider mit unzulänglichen Mitteln beantwortet wurden. Und umgekehrt: bei jenen Richtungen, von denen sich andere allzuviel versprechen, weiß M. die Erwartungen der Vertreter einer philosophia perennis auf das rechte Maß zurückzuführen. Man lese etwa daraufhin das durch, was M. über die Phänomenologie sagt. Ich finde das hier Gesagte (vgl. 370—379) schärfer als das über die Phänomenologie in dem gewiß im Ganzen trefflichen Büchlein von I. M. Bochenski „Die zeitgenössischen Denkmethoden" (Francke Verlag, Bern 1954, vgl. besonders S. 22—35) Angeführte. Wenn M. nach langen kritischen Erörterungen, die ohne jede Bezugnahme auf Thomas durchgeführt werden, dann am Schluß auf ein Thomaszitat hinweist, so geschieht dies mit einer beneidenswerten Treffsicherheit, die sich daraus erklärt, daß M. sowohl Thomas als auch die Geschichte der Philosophie gründlich durchgeackert hat, wofür seine früher veröffentlichten Bücher über die Wissenschaftslehre des hl. Thomas, über das System des hl. Thomas, vor allem aber seine fünfbändige Geschichte der Abendländischen Weltanschauung ein glänzendes Zeugnis sind. Es mag sein, daß diese Weise, ein Thomaszitat als ein Licht aufstrahlen zu lassen, das die Lösung der schwierigen Fragen als leichter durch Thomaslektüre erreichbar erscheinen läßt, auch seine Bedenken hat. Es kann so sein, daß der Leser aus diesen Zitaten mehr herausliest als Thomas hineinlegte. Aber es fehlt ja auch nicht an klarer Distanzierung gegenüber einzelnen nicht unbedeutenden Lehren des Aquinaten, so daß dieser Einwand nicht allzu schwer gewogen werden darf. Man lese daraufhin etwa das durch, was M. über die thomistische Lehre von der Abstraktion und Wesenserkenntnis sagt. Er schließt sich dabei weitgehend der kritischen Betrachtungsweise Geysers an (vgl. dazu etwa 361—370). Ähnliches ließe sich von der kritischen Behandlung der Aristotelischen Kategorienlehre sagen (vgl. dazu bes. 203—216). So widerlegt M. durch die Art seines

Vorgehens schlagend die immer wieder geäußerte These, daß der Thomismus als solcher zu einer reaktionären und verkleinernden Haltung gegenüber den späteren Richtungen der Philosophie neige. Gerade die Anerkennung des Positiven an den verschiedensten Richtungen erlaubt es, das System des hl. Thomas als Orientierungsmittel erster Ordnung nachzuweisen.

Der erste Band umfaßt drei Abschnitte: 1. Allgemeine Orientierungen zur Wissenschaftslehre; 2. Allgemeine Erkenntnislehre: die Grundprobleme der Logik; 3. Spezielle Erkenntnisprobleme. Für das nächste Jahr ist als zweiter Band eine „Metaphysik" angekündigt, der als dritter Band „Sittlichkeit, Recht und Staat" folgen wird. Vinzenz Rüfner wird als vierten Band eine „vergleichende Psychologie" folgen lassen.

Es mag zunächst befremden, wenn in diesem ersten Band die Logik als Hauptteil der Erkenntnislehre aufscheint. Wir sind an das Nebeneinander von formaler Logik und materialer Logik oder Erkenntnislehre gewöhnt. Wirkt sich aber diese Scheidung in allem zugunsten der inneren Einheit der Sachproblematik aus?

Bei der Beantwortung dieser Frage kommt es darauf an, wieweit man den Begriff der Logik faßt. Sieht man als das Um und Auf der Logik die Lehre von der Schlußfolgerung an, die Lehre von Begriff und Urteil aber nur soweit, als es zur Entwicklung einer Lehre von der Schlußfolgerung nötig ist, so kommt man dabei zu einem verengten Begriff der Logik. Eine so verstandene Logik als Erkenntnislehre auszugeben, geht nicht gut an. Dies muß nachdrücklich hervorgehoben werden, da die sogenannte mathematische Logik in der Tat den Begriff der Logik in dieser Weise verengt. Für die Zwecke der Mathematik genügt es ja auch, Begriff und Urteil nur soweit zu behandeln, als dies für die Entwicklung einer Schlußlehre Voraussetzung ist, womit nicht gesagt ist, daß dies für die Zwecke der Wissenschaft im allgemeinen und der Philosophie im besonderen ausreicht.

Man kann natürlich der mathematischen Logik nicht verwehren, wenn sie den Begriff der Logik in einem so verengten Sinne gebraucht. Nur müssen sich deren Vertreter davor hüten, diesen Begriff als den einzig legitimen zu betrachten und einen umfassenderen Begriff als unsauber und unklar abzutun. Bei näherem Zusehen stellt sich heraus, daß die klassische Logik das, was wir heute unter Erkenntnistheorie verstehen und was wir scharf von einer Erkenntnispsychologie abheben, in der Logik unter der Lehre vom Urteil behandelt. Es ist also nicht richtig, wenn vielfach gesagt wird, daß erst die Neuzeit erkenntniskritische Grundprobleme behandelt hat. Diese hat gewiß einen Fortschritt gebracht, indem sie eine klarere Differenzierung zwischen Schlußlehre und Urteilslehre entwickelt hat, wobei die Logik mehr und mehr auf eine Schlußlehre beschränkt wurde, die Erkenntnislehre aber mehr und mehr das Erbe der Urteilslehre angetreten hat. Differenzierung bedeutet Fortschritt, genauer gesagt: Fortschritt ist ohne Differenzierung nicht möglich. Leider ist mit dieser Differenzierung vielfach eine Beziehungslosigkeit oder doch wenigstens ein Verlust an gegenseitiger Ergänzung einhergegangen.

Hält man sich diesen Tatbestand vor Augen, so wird man es zu würdigen wissen, wenn M. die Lehre vom Urteil wiederum in die Mitte der Logik gerückt hat und auf diese eine Lehre vom Begriff und vom Schluß folgen läßt. Dies gerade macht es ja möglich, die Logik erkenntnistheoretisch zu entfalten. Der hier vorliegende Begriff von Logik ist eben grundverschieden von dem, der die Logik auf eine Schlußlehre beschränkt, also Urteil und Begriff nur soweit behandelt als dies zur Entwicklung einer Schlußlehre Voraussetzung ist. Ein in dieser Weise verengter Begriff von Logik begegnet etwa in dem sehr verdienten und bedeutsamen Werk von J. M. Bochenski „Formale Logik" (Verlag K. Alber, Freiburg/München, 1956). Dieses Werk erhebt auf dem Titelblatt den Anspruch: „Die erste umfassende Darstellung der gesamten — der westlichen wie der östlichen — Geschichte der formalen Logik, vom zeitgenössischen Standpunkt aus, in erläuternden Dokumenten, mit einer ausführlichen Bibliographie. Zugleich ein einzigartiges historisches Lehrbuch der

Logik." Dieser Anspruch mag zu Recht bestehen, wenn man dabei den Begriff der formalen Logik auf die Lehre von unseren Schlußformen versteht (wozu selbstverständlich auch die Lehre vom Begriff und Urteil gehören wird, aber eben nur soweit dies Voraussetzung für die Lehre von unseren Schlußformen ist).

Mir will scheinen, daß sich die beiden Bücher als Orientierung über die logischen Strömungen sehr gut ergänzen. Man kann nämlich Gründe dafür anführen, die Lehre von der Schlußfolgerung und die entsprechenden Kapitel der Urteils- und Begriffslehre an den Anfang einer systematischen Logik zu stellen und erst dann eine eingehendere Urteils- und Begriffslehre zu entwickeln. Ein entscheidender Grund dafür ist folgender: die Schlußlehre hebt das verhältnismäßig am wenigsten Bestreitbare, bzw. das verhältnismäßig am meisten Unbestreitbare heraus. Man kann hier am ehesten eine gemeinsame Basis mit den Angehörigen der verschiedensten Richtungen finden. Betrachtet man die Schlußlehre unter diesem Gesichtspunkt, so wird man geneigt sein, sie etwas mehr in den Vordergrund zu rücken, als dies M. getan hat, und bei der Entwicklung der Lehre von Begriff und Urteil bereits in den unbestreitbaren Schlußformen eine Stütze zu suchen. Aristoteles und die Scholastik haben nicht zuletzt aus dem genannten Grunde auf die Schlußlehre mehr Gewicht gelegt, als dies M. zu tun scheint. Damit ist nicht gesagt, daß man die Logik in einer so verstandenen „formalen Logik" aufgehen lassen soll. Dies würde zu einem Auseinanderreißen von Logik und Erkenntnislehre und auch zu einer Verkennung des Wesens der Logik selbst führen.

Das Buch von Bochenski weist mit Recht auf die grundlegende Bedeutung der Logik als Instrument des schlußfolgernden Denkens hin. In den letzten hundert Jahren hat sich eine Entwicklung angebahnt, welche zu einer glänzenden Rehabilitierung des formalen Denkens und der syllogistischen Methode führte. Eine Philosophie, die auf Kontrollierbarkeit ihrer Behauptungen und in diesem Sinne auf Wissenschaftlichkeit bedacht ist, wird immer wieder von Schlußregeln ihren Ausgang nehmen müssen. In den Kreisen der polnischen Schule der mathematischen Logik hat sich schon frühzeitig die Erkenntnis einer Affinität zwischen scholastischer Methode und heutiger Grundlegung der Mathematik herausgebildet. Diese Erkenntnis hat sich inzwischen bereits an vielen Stellen Bahn gebrochen, so etwa in Löwen, wo Feys und Dopp in diesem Sinne an der katholischen Universität arbeiten. Im deutschen Sprachgebiet aber dürften die Bücher von Bochenski, besonders seine Geschichte der formalen Logik, Aufsehen erregen. Haben sich doch die Existenzphilosophen geradezu verschworen, die Logistik als Verdeckung der Wirklichkeit und als inhaltloses Spiel von Zeichen hinzustellen!

Es soll nicht geleugnet werden, daß hier noch vieles zu tun ist. Noch steht das, was Meyer ausführt, zu beziehungslos neben dem, was Bochenski entwickelt (vgl. dazu Bochenskis *„Grundriß der Logistik"*, F. Schöningh, Paderborn, 1954). Auch umgekehrt gibt es manche zentrale Frage, die Bochenski unberücksichtigt läßt. So ist es zu verstehen, daß heute nicht wenige darum bemüht sind, eine allen Gesichtspunkten Rechnung tragende Logik zu entwickeln. Man wird dabei an den Arbeiten von Meyer und Bochenski nicht vorübergehen dürfen. Sicher ist, daß jene diese „integrale Logik" nicht schaffen werden, welche die mathematische Logik verzeichnen, aber auch jene nicht, welche dafürhalten, daß diese die „integrale Logik" ist.

BESPRECHUNGEN

Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi nunc demum reperta atque primum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. IV: In librum quartum (Bibliotheca Franciscana medii aevi, tom. XV). Quaracchi, Florentiae, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1957 (gr. 8⁰, 46* u. 649 S.).

Das St. Bonaventura-Kolleg von Quaracchi kann bereits den Abschlußband von dem erst 1945 entdeckten Sentenzenkommentar des Alexander von Hales in kritischer Ausgabe vorlegen. In den Prolegomena von 46 Seiten unterrichten uns die Herausgeber über die handschriftliche Überlieferung des Werkes, seine Entstehungszeit und seine Echtheit. Neben den schon aus der Edition der ersten drei Bände (vgl. FranzStud 33 [1951] 430 ff.; 34 [1952] 138; 37 [1955] 98) bekannten Hss A (= Assisi, Communalbibl. cod. 189), B (= ebd. cod. 103), E (= Erfurt, Stadtbücherei cod. Amplon. O. 68) kommen hier noch zwei weitere hinzu, die nur das vierte Buch enthalten: P (= Paris, Nationalbibl. cod. lat. 16406) und T (= Todi, Communalbibl. cod. 121). Von den zahlreichen Werken kompilatorischen Charakters, die in den 30/40er Jahren des 13. Jh. mehr oder weniger größere Abschnitte aus der Glossa Alexanders wörtlich übernommen haben, haben die Herausgeber 3 verglichen und zur Textgestaltung herangezogen. Leider enthält keine einzige Hs das vierte Buch der Glossa vollständig: P. hört bereits in dist. 25 auf, B in dist. 34, während AET den Text bis dist. 39 weiterführen, hier aber bei der Behandlung des Ehesakramentes abbrechen, so daß also nicht nur der Traktat De novissimis, sondern auch die Ausführungen über die Ehehindernisse (dist. 40—42) fehlen. Mit Nachdruck heben die Herausgeber auch hier wiederum hervor, daß es sich bei der Glossa keineswegs um ein *Scriptum* Alexanders handelt, also nicht um ein Werk, das er selbst in endgültiger Fassung veröffentlicht hat, sondern um eine *Reportation* seiner Vorlesungen mit all den Eigenheiten und Mängeln, die solchen Schülernachschriften anhaften. Das ist bei der Benutzung dieses Sentenzenkommentars, der Darlegung und Beurteilung seiner Ansichten wohl zu beachten. Alle erhaltenen Hss bieten einen Text, der auf eine einzige Reportation zurückgeht; nur P. scheint im ersten Teil (S. 1—190 der Ausgabe) eine Mischung zweier verschiedener Reportationen zu bringen. Cod. A hat den ursprünglichen Text der Reportation am reinsten bewahrt; er wird deshalb auch bei der Ausgabe des vierten Buches (wie das auch bei den übrigen Büchern der Fall war) zugrunde gelegt. Ihn hat übrigens auch Wilhelm von Melitona bei der Ausarbeitung seines Traktates De sacramentis zur Hand gehabt und ausgiebig benutzt. Die übrigen Codices, besonders E, weisen manche nicht von Alexander stammende Zusätze auf. Die Herausgeber haben diese Zusätze in einer kleineren Drucktype unter den eigentlichen Text, aber mit fortlaufender Zeilenzählung gesetzt.

Sorgfältig gehen die Prolegomena allen Anhaltspunkten nach, die das vierte Buch zur näheren Bestimmung der Abfassungszeit der Glossa bietet. Zugleich werden dadurch auch die unmittelbaren Quellen und die unmittelbare Einflußsphäre Alexanders sichtbar. Hier lassen zunächst die zahlreich zitierten Dekretalen-Sammlungen erkennen, daß die Glossa nach 1217 und vor 1234 entstanden sein muß. — Alexander erweist sich gerade im vierten Buch als ein vorzüglicher Kenner des Kirchenrechtes und der kirchenrechtlichen Literatur, „iuris revera non solum peritum, immo peritissimum" (S. 19). — Die Abhängigkeit Alexanders von dem Tractatus de sacramentis des Guido von Rochelle und der Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre, die die Herausgeber mit charakteristischen Beispielen beleuchten, setzen den Terminus a quo auf 1221/22 herauf. Umgekehrt haben Philipp der Kanzler in seinen in Cod. Duacensis 434 (Die Sammlung des Cod. wurde zwischen 1228 und 1236 veranstaltet) erhaltenen Quästionen und Hugo von St. Cher in seinem 1230/32 verfaßten Sentenzenkommentar die Glossa Alexanders benutzt und ausgeschrieben. (Die Herausgeber fanden hier nach genauer Prüfung des gegenseitigen Verhältnisses von Alexander und Hugo die von F. K. Lynch vertretene These von der Priorität Alexanders bestätigt.) Da Alexander wegen des Universitätsstreites von 1229—32 von Paris abwesend war, ist also seine Glosse, die ja eine Nachschrift seiner Pariser Vorlesungen ist, zwischen 1222 und 1229 entstanden. Damit hat das Studium des vierten Buches die schon in den Prolegomena des ersten Buches gegebene Datierung bestätigt.

An der Authentizität des vierten Buches ist, wie die Herausgeber im dritten Kapitel der Einleitung dartun, nicht zu zweifeln. Es weist nach der formalen wie inhaltlichen Seite

dieselben charakteristischen Merkmale auf wie die übrigen Bücher. Gerade dieses vierte Buch hat auf die Nachwelt großen Einfluß ausgeübt. Die zahlreichen um 1230/40 entstandenen Sakramententraktate und Quästionensammlungen verraten auf Schritt und Tritt ihre Abhängigkeit von der Glosse Alexanders. Das gilt vor allem von den bedeutenden Quaestiones de sacramentis des Wilhelm von Melitona, die den Grundstock für das vierte Buch der Summa Halesiana (wenigstens für den ersten Teil) bilden. Mit großer Freude vernehmen wir in den Prolegomena die Ankündigung, daß eine kritische Ausgabe dieser Quästiones schon bald zu erwarten ist.

Wegen der zahlreichen Mängel und Fehler der Hss, die durch Nachlässigkeit und mangelhaftes Verständnis der Abschreiber, in manchen Fällen auch wohl durch den Reportator selbst entstanden sind, bereitete die kritische Textfestlegung keine geringe Mühe. Lobend hervorzuheben ist die äußere Gestaltung des Bandes, insbesondere der klare, übersichtliche Druck, der das Studium des Textes sehr erleichtert. Auch der beigegebene dreifache Apparat (textkritische Angaben, Verifizierung der ausdrücklich zitierten und stillschweigend benutzten Quellen, Hinweise auf die Benutzung der Glossa durch spätere Theologen) ist leicht zu lesen und (auch typenmäßig) gut voneinander geschieden. Dankbar begrüßt der Benutzer den dreifachen Index am Schluß des Bandes: Verzeichnis der Bibliotheken und benutzten Hss, Verzeichnis der Autoren und deren Schriften, ausführlicher Sachindex (doctrina).

Aufrichtig gratulieren wir der Forschergemeinschaft von Quaracchi, insbesondere ihrem Leiter, P. Victorin Doucet, zur Vollendung dieses Werkes. Sie haben mit dieser in jeder Hinsicht vorzüglichen, alle berechtigten Wünsche erfüllenden kritischen Ausgabe der Glossa Alexanders, die sie in einer so kurzen Zeit geschaffen haben, einen bedeutsamen Beitrag geleistet zur Aufhellung der Anfänge der hochscholastischen Theologie und Philosophie und besonders der so einflußreichen mittelalterlichen Franziskanerschule.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Fr. Matthaei ab Aquasparta, O. F. M. S. R. E. Cardinalis **Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia** ad fidem codicum nunc primum editae cura P. Gedeonis Gàl, O. F. M. (Bibliotheca Franciscana scholastica medii aevi, tom. XVII). Quaracchi, Florentiae, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1956 (8⁰, 11* u. 423 S.).

Matthäus von Aquasparta, einer der bedeutendsten Vertreter der mittleren Franziskanerschule, Pariser Doktor, langjähriger Magister s. Palatii, Ordensgeneral, Kardinal, hat merkwürdigerweise auf die Nachwelt keinen besonderen Einfluß ausgeübt. Sein umfangreiches Schrifttum geriet schon bald in Vergessenheit. Keines seiner Werke wurde im 15./16. Jh., das so viele Ausgaben von Scholastikern herausbrachte, gedruckt. Erst in neuerer Zeit hat sich das Bonaventurakolleg von Quaracchi seines literarischen Erbes angenommen und uns von seinen Quaestiones disputatae eine Reihe mustergültiger Ausgaben geschenkt. Vor allem ist hier die hervorragende Edition seiner Quaestiones disp. de gratia durch P. V. Doucet (1935) zu nennen, der in der Einleitung einen umfassenden Überblick über das Leben und die Schriften des großen Franziskanerkardinals bietet. Es ist erfreulich, daß nun Gàl diese Tradition fortsetzt und im vorliegenden Bande die Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia in einer kritischen Ausgabe vorlegt. Mit Recht beschränkt sich der Herausgeber in der Einleitung darauf, die seit den Forschungen von Doucet neugewonnenen Erkenntnisse kurz mitzuteilen. Sie betreffen Fragen der Chronologie seines Lebens und damit auch seiner Werke. Während Doucet ursprünglich für die sicher feststehende Lehrtätigkeit in Bologna das Schuljahr 1278/79 annahm und sie später in die Jahre 1274—76 verlegte, zeigt nun Gàl, gestützt auf ein neu entdecktes Dokument, daß diese bereits in dem Schuljahr 1273/74 anzusetzen ist. Wahrscheinlich war Matthäus damals schon Doktor der Theologie, so daß er also das Magisterium nicht erst 1276/77 erlangte, wie man bisher annahm, sondern schon bald nach seiner Sentenzenvorlesung 1271/72.

Die hier veröffentlichten Quaestiones de productione rerum und de providentia gehen auf seine Lehrtätigkeit an der römischen Kurie 1279—1287 zurück, und zwar wohl auf die ersten Jahre. Der Herausgeber war hier in der glücklichen Lage, seiner Edition nicht nur das Autograph des Matthäus zugrunde legen zu können, sondern auch eine Abschrift, die dieser selbst korrigiert hat. Die Edition selbst ist, wie das bei den Herausgebern von Quaracchi nicht anders zu erwarten ist, sorgfältig gearbeitet und in jeder Hinsicht mustergültig. Ein dreifacher Index erschließt uns den reichen Inhalt des Bandes. Besondere Aufmerksamkeit hat G. darauf verwandt, die zahlreichen Zitate und sonstigen Entlehnungen aus älteren und zeitgenössischen Autoren zu verifizieren und ihren Fundort anzugeben.

Der Index „Auctores et scripta expresse et tacite allegata“ (S. 399—405) läßt die erstaunliche Literaturkenntnis unseres Franziskaners erkennen. St. Augustin steht hier an erster Stelle; zitiert werden nicht weniger als 24 verschiedene Werke, besonders häufig De civitate Dei und De Trinitate. Von den großen Scholastikern werden oft genannt: Alexander v. Hales (= Summa Halesiana), Bonaventura und Thomas von Aquin.

Wie auch vorliegende Quästionen erkennen lassen, kommt Matth. keine große Originalität zu. Es war nicht sein Bestreben, durch Aufstellung neuer Theorien die Forschung voranzutreiben; seine Absicht war, die zeitgenössische Lehre in übersichtlicher Form darzubieten. Und hier liegt in der Tat seine Stärke: in der klaren, wortgewandten, stilistisch wohlgeformten Darstellung. Auch bei der Behandlung dieser Fragen zeigt sich Matth. als treuer Anhänger des Augustinismus und Schüler des hl. Bonaventura. Die Lehre des hl. Thomas von der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung war auch für ihn das große Ärgernis, und bei der Erörterung dieses Problems in der Quaestio 9 De prod. rerum findet er, der sonst so milde und abgewogen urteilende Gelehrte, gegenüber den Argumenten des Aquinaten eine scharfe Sprache: „Sed istud nihil est dictum“ (S. 211); „Sed ista responsio omnino est frivola“ (S. 212).

Hoffentlich schenkt uns die Forschungsgemeinschaft von Quaracchi schon bald weitere Ausgaben von den Werken dieses hervorragenden Franziskanerlehrers. Vor allem wären wir für eine Edition seines Sentenzenkommentars sehr dankbar.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Hartmann, N., **Kleinere Schriften.** Band I: Abhandlungen zur systematischen Philosophie; Band II: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1955 u. 1957 (8⁰, 318 u. 364 S.), DM 26,30.

Es war ein sehr glücklicher Gedanke, daß sich der Verlag de Gruyter entschloß, der bisherigen N. Hartmann-Ausgabe auch die kleineren Schriften und Aufsätze in zwei Bänden hinzuzufügen. Sind doch gerade diese kleineren Abhandlungen sehr reizvoll und anregend, da sie die Hauptgedanken des verstorbenen Philosophen in prägnanter Weise darbieten. Der erste Band wird sehr treffend mit der „systematischen Selbstdarstellung“ eingeleitet. Ähnlich wie die „Neuen Wege der Ontologie“ führt sie auf das beste in die kritische Ontologie N. Hartmanns ein. Sie darf als Prolegomenon seiner Philosophie betrachtet werden und kann jedem, der Hartmann's Philosophie kennenlernen will, einen guten Zugang gewähren. Wie unser Philosoph das Philosophieren vollzogen haben will, zeigen sofort die einführenden Worte. Es heißt hier: „Das systematische Denken ist nicht bei denen zu Hause, die Systeme bauen. Der Spielraum des konstruktiven Denkens ist eingeschränkt. Die Wissenschaft ist auf allen Gebieten vorgeschritten. Wer ihre Resultate mißachtet, hat von vornherein verlorenes Spiel“ (I, 1). Solch konstruktives Denken ist heute überholt, die Geschichte ist über es hinweggeschritten. Anders verhält es sich mit dem Problemdenken, dessen Stärke und inneres Wesen „das Durchhalten bei der einmal erkannten Schwierigkeit“ ist. Immer wieder werden die einander widerstrebenden Phänomene in den Blick genommen und „ohne Liebäugeln mit vorgesehenen Resultaten“ vor das Forum unseres Verstandes gebracht (I, 3). Diesen Geist einer vorsichtigen und stets offenen Systematik atmen alle Beiträge, von denen „Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie“ (I, 122—180) und „Vom Wesen sittlicher Forderung“ (I, 279—311) hier zum erstenmal publiziert sind. Aus dem reichen Inhalt der Aufsätze sei einiges mitgeteilt, was den Ref. besonders angeregt hat. Die Abhandlung über „Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie“ darf als kritisches Nachwort zur „Metaphysik der Erkenntnis“ angesehen werden. Vor allen Dingen muß es auffallen, daß hier der früher gebrauchte Terminus ‚Metaphysik‘ gänzlich vermieden und nur die wechselseitige Beziehung von Gnoseologie und Ontologie einer philosophischen Analyse unterzogen wird. Damit tritt das Typische des Hartmann'schen Denkens deutlich zutage. Wir haben es mit einem kritischen Philosophieren zu tun, das zwar eine Ontologie und besonders Kategorienlehre anerkennt, aber sich noch diesseits der klassischen Metaphysik befindet. Es ist eine „Erkenntnis in der Welt“ (I, 179), die sich auch streng in diesem Rahmen hält. Was sodann über einen möglichen, bzw. unmöglichen Ansatz der Gnoseologie gesagt wird, ist sehr beachtlich und dürfte sich heute weithin durchgesetzt haben. „Alle Theorien, die vom Subjekt allein, oder auch nur von der Bewußtseinsseite ausgehen, besonders aber diejenigen, die das Selbstbewußtsein als Hauptphänomen zugrunde legen, haben das Wesen der Erkenntnis verfehlt“ (I, 144). Erkenntnis ist nämlich im Unterschied zum bloßen Denken immer ein Akt, „der über die Grenzen des Bewußtseins hinausgreift“ und einen Gegenstand in seinem Ansichsein zu erfassen sucht (I, 128). Fehlt dieser Bezug auf einen ansichseienden Gegenstand, so ist unser Denken

kein Erkennen, sondern reine Gedankenspielerei und ein bloßer Leerlauf. „Das Erkennen hingegen gibt es nicht leerlaufend. Erkenntnis ist immer transzendent, ihr geht es auf den Gegenstand, wie er ‚ist‘, nicht wie er gedacht wird, und alle seine Zurüstungen gelten seiner Erfassung“ (I, 129). Einen Gegenstand können wir aber nur erfassen, wenn wir ihn ontologisch, d. h. im Lichte einer fortschreitenden Kategorienlehre sehen (I, 179). Dabei müssen wir stets unterscheiden zwischen eigentlichen Seinskategorien und Erkenntniskategorien, die sich nur teilweise miteinander decken und so jenes eigenartige Spannungsfeld hervorrufen, das schon die „Theorien der Alten klar erschaut und die Skepsis in ihrer Rätselhaftigkeit begriffen, wenn auch keineswegs positiv“ ausgewertet haben (I, 122). Musterbeispiele für die nur teilweise Deckung der Seins- und Erkenntniskategorien sind die Raum- und Zeitkategorie, deren Struktur in der Realität und dem Bewußtsein beträchtlich voneinander abweichen. Man darf daraus das Fazit ziehen, daß eine echte Gnoseologie immer auf eine Ontologie hindrängt und von ihr aus erst ihre Probleme letztlich zu lösen vermag, wie auch umgekehrt jede echte Ontologie ihre Ergebnisse immer wieder kritisch durch eine Gnoseologie überprüft, um keiner voreiligen Konstruktion zu verfallen.

In der anderen Abhandlung „Vom Wesen der sittlichen Forderung“ entfaltet Hartmann die Hauptfragen der Ethik in meisterhafter Weise und kommt den Positionen der aristotelisch-scholastischen Philosophie manchmal recht nahe. Man fragt sich dabei unwillkürlich, warum Hartmann seine Analysen nicht noch einen Schritt weiter verfolgt und warum er gerade hier Halt macht. Der Anschluß an eine noch vertretbare Metaphysik ist durchaus möglich und würde Hartmann helfen, über manche Härten und Aporien hinwegzukommen, die jetzt noch bei seiner objektiven, aber zum Teil zu impersonalen Wertethik übrigbleiben. Das gilt besonders von dem Phänomen des Sollens, dessen Grund ganz ins Irrationale verhüllt ist, wenn die idealen Werte das Letzte sind, das uns zugänglich ist. Ohne die Bindung an ein absolutes reales Du ist es kaum verständlich, wieso sittliche Werte reale und freie Wesen, Menschen, verpflichten können.

Noch ein Wort zu dem interessanten Beitrag über „Zeitlichkeit und Substantialität“ (I, 180—214). Man wird Hartmann zunächst recht geben müssen, wenn er zu dem Substanzbegriff der Naturphilosophie seit Kant schreibt: „Die lange Reihe der Theorien, die sich am Substanzproblem versucht haben, hat letzten Endes doch nichts anderes erwiesen, als daß eigentliche Substantialität — so wie man sie meinte, als ein absolut beharrendes Etwas, das allem Wechsel unberührt zugrunde liegt und dem Fließen der Zeit standhält, sich nicht erweisen läßt“ (I, 206). Im Substanzproblem „verschiebt sich damit das Gewicht des Problems von der metaphysischen Idee der Substanz auf die im Bereich unserer Erfahrung aufweisbare zeitlich begrenzte Subsistenz; zugleich aber auch von der Beharrung überhaupt auf die besonderen Typen des Beharrenden“ (I, 207). Damit dürfte sich Hartmann auch wieder mehr dem aristotelisch-scholastischen Substanzbegriff genähert haben, nach dem das Wesen der weltlichen Substanz nicht so sehr das Moment der Beharrung, als vielmehr das des relativen Selbstandes ausmacht. Dieser relative Selbstand unterliegt seinem Dasein nach der zeitlichen Sukzession, seinem Sosein nach hingegen bleibt er im Fluß der Zeit erhalten und ist deren Träger, solange er existiert. Leider hat sich Hartmann mit diesem modifizierten Substanzbegriff nicht weiter befaßt. In seiner Naturphilosophie legt er wieder den bloß naturphilosophischen Substanzbegriff zugrunde. Danach ist Substanz eine Synthese von Substrat und Beharrung (Philosophie der Natur 299). Die Folge kann dann auch nicht ausbleiben; so läßt sich weder im körperlichen noch lebendigen noch seelisch-geistigen Sein der Welt etwas Substantielles im strengen Sinn feststellen. Dann kehrt sich die These um und das eigentlich Beharrende ist nicht die Substanz, sondern der Prozeß (Philosophie der Natur 282).

In diesem Zusammenhang kommt Hartmann auch auf die traditionellen Gottesbeweise zu sprechen. Er meint: „Das kosmologische Argument aber und das teleologische (physikotheologische), sowie alle diesen verwandten, konnten zwar auf einen realen Weltgrund bzw. auf eine reale ordnende Macht hinausführen, aber sie konnten nicht zugleich erweisen, daß das auf diese Weise Erschlossene ein in der Zeit ewig Fortbestehendes sei . . . Was hier nicht gelingen wollte, ist also gerade der Erweis eines zugleich Ewigen und Zeitlichen (in aller Zeit Seienden). Wies man ein in der Zeit Bestehendes auf, so hatte es keine ewige Dauer; und faßte man ein Ewiges, so bestand es nicht in der Zeit, hatte also auch keine Dauer, weil seine Existenz nicht Realexistenz war“ (I, 202). Hierzu möchte ich ein Zweifaches bemerken. Zunächst ist der Sinn der traditionellen Gottesbeweise nicht der, daß „ein in der Zeit ewig Fortbestehendes“ existiert, sondern daß ein über der Zeit ewig Fortbestehendes existiert, das die zeitlichen Dinge hervorbringt und erhält. Sodann ist es eine unbewiesene These, daß alles Reale zeitlich und das Ewige nur im Irrealen oder Idealen vorkommt. Wenn das der Fall wäre, dann müßte unsere reale Welt in ihrer Zeitlichkeit auch absolut sein, d. h. die zeitliche Aufeinanderfolge selbst hervorbringen. Das

kann aber die Zeitlichkeit nicht, weil sie ein diskontinuierlicher Vorgang ist, der mit einem Springen vergleichbar ist und eine bestimmte Richtung hat: von der Zukunft in die Gegenwart und von der Gegenwart in die Vergangenheit. Weder die Vergangenheit noch die Zukunft kann die Gegenwart erzeugen, weil sie nicht mehr wirklich oder noch nicht wirklich sind. Es bliebe also nur die Gegenwart oder der gegenwärtige Augenblick übrig und dieser vermag es auch nicht, weil er nicht mit der Zukunft oder Vergangenheit koexistieren kann. Durch diese Koexistenz würde nämlich die Sukzession der einzelnen Zeitsprünge unterbrochen. Damit also die Zeit in ihrer Sukzession zustande kommt, ist ein anderes Seiendes notwendig, das selbst nicht der zeitlichen Sukzession unterliegt, das als reales Sein mit ihr koexistiert und unsere zeitliche Sukzession hervorbringt. Da außerdem unser weltliches Sein Phänomene zeigt, die auf einen möglichen und tatsächlichen Anfang und ein mögliches und tatsächliches Ende hinweisen, und dieser mögliche bzw. tatsächliche Anfang und das mögliche bzw. tatsächliche Ende sich nicht rein innerweltlich erklären lassen, weil sie letzten Endes der Welt auferlegt sind, so stoßen wir auf ein anderes reales Sein, das ohne Anfang, ohne Ende und ohne Sukzession ist. Das heißt aber, daß der transzendente Weltgrund über aller Zeitlichkeit als real ewiges Wesen existiert. Leider ist dieser temporale Beweis bisher nicht genügend gewürdigt worden. Wichtiges Material findet sich bei den Scholastikern bei Petrus Johannis Olivi. Auch bei Descartes finden sich noch Ansätze zu ihm. So schreibt er in seinen Prinzipien der Philosophie I, 21: „Nichts kann die Kraft dieses Beweises (nämlich aus der Idee Gottes) erschüttern, sobald wir auf die Natur der Zeit oder die Dauer der Dinge achthaben; denn deren Teile sind nicht voneinander abhängig noch jemals zugleich. Deshalb folgt aus unserem Dasein in diesem Augenblick nicht unser Dasein im nächstfolgendem Augenblick, wenn nicht irgendeine Ursache, nämlich die, welche uns hervorgebracht hat, uns fortwährend gleichsam wieder hervorbringt, d. h. erhält. Denn wir sehen ohne weiteres ein, daß diese uns erhaltende Kraft nicht in uns selbst sein kann, und daß der, welcher so mächtig ist, daß er uns, die wir von ihm unterschieden sind, erhält, oder vielmehr, daß er zu seiner Erhaltung niemandes bedarf, also Gott ist."

Der zweite Band beginnt mit dem richtungweisenden Akademievortrag „Der philosophische Gedanke und seine Geschichte". Was hier über das Verhältnis von Geschichte der Philosophie und philosophischer Systematik gesagt worden ist, gehört sicher zu dem Besten, was bisher zu diesem Thema geschrieben worden ist. Einige grundlegende Gedanken seien hier hervorgehoben. „Für eine geschichtliche Forschung, die es mit philosophischen Einsichten und Errungenschaften zu tun hat, ist nicht das Wichtigste und Letzte, zu ‚verstehen', was die Denker gedacht, gemeint, gelehrt und gewollt haben, sondern ‚wiederzuerkennen', was sie erkannt haben" (II, 11). Daher: „Was wir brauchen, das ist der Historiker, der zugleich Systematiker auf der Höhe seiner Zeit ist — der Historiker, der um die Aufgabe des Wiedererkennens weiß und für sie die Voraussetzung systematischer Fühlung mit den Problemen mitbringt" (II, 18). Was die Philosophen selbst angeht, so ist „in jedem systematischen Denker nur der Problemdenker" zentral, „d. h. der den Problemen um ihrer selbst willen Nachgehende" (II, 36). Relativ rein wird das Problemdenken von Plato und Aristoteles, Descartes, Leibniz und Kant repräsentiert, während bei den anderen Großen in der Philosophie das Systemdenken überwiegt (II, 3). Doch liegt" die Größe der Großen im Unscheinbaren: im unbeirrbaren Ausharren bei den Problemen, im Aufnehmen der Schwierigkeit, in nüchterner Selbstbescheidung angesichts des Unmöglichen. Die Kleinheit der Kleinen ist das Unmaß der Behauptung und die Gewissenlosigkeit der Spekulation. Der Irrtum in der Philosophie ist im wesentlichen eine Funktion der Systemtendenz" (II, 37). Wie das „Wiedererkennen" dessen, was ein Philosoph tatsächlich erkannt hat, zu vollziehen ist, hat Hartmann selbst an Plato, Aristoteles, Leibniz, Kant, Hegel und H. Maier exemplarisch vorgeführt. Wie souverän Hartmann diese Methode beherrschte, sei an seiner Begegnung mit Hegels Dialektik aufgezeigt. Wer den sachlichen Kern der Hegelschen Dialektik erfassen will, darf nicht bei dem formalen Dreitakt von These, Antithese und Synthese stehen bleiben. Desgleichen ist sie auch mehr als bloße Deduktion, die alles bloß unter ein allgemeines Prinzip subsumiert. Noch weniger ist sie mit Induktion gleichzusetzen, die bloß zu etwas Allgemeinem führt. Auch leistet sie mehr als bloße Analyse, die nur explizieren kann (II, 326). Alle diese Methoden setzen das Erschauen des Gegenstandes schon voraus. Anders verfährt die Dialektik. Sie läßt stets neue Seiten am Gegenstand sichtbar werden, zeigt die Bewegung des Gegenstandes und ist der „methodische Leitfaden für eine fortlaufende ‚Phänomenologie des Geistes'" (II, 327). Sie wird daher auch von Hegel zu einem „höheren Modus der ‚Erfahrung'", zur Erfahrung im eigentlich philosophischen Sinne, und meint ein aufsteigendes Verfahren, das von den niederen zu den höheren Gebilden fortschreitet (II, 329) oder von der äußeren Schale zum inneren Kern verstößt (II, 330). Freilich hat Hegel oft reine Begriffsdialektik

mit Realdialektik verwechselt. Dies kommt gerade im Ansatz seiner Logik deutlich zum Ausdruck, wo er die Dialektik der Begriffe des reinen Seins und des reinen Nichts für eine Realdialektik hält. Daher darf man die Sachlage in der Hegelschen Dialektik so formulieren: „Je schärfer in ihr der Widerspruch herausgearbeitet ist, je vollkommener im logischen Sinne sie läuft, um so geringer dürfte der Anspruch auf Realgültigkeit in ihr sein. Je mehr in ihr der Widerspruch zurücktritt, je mehr der logische Duktus in ihr der Beschreibung eines Phänomens weicht, um so höher einzuschätzen ist ihr Anspruch, Realdialektik zu sein. Der Widerspruch im Begriff schließt zwar den Widerstreit in der Sache nicht aus, aber er verbürgt ihn auch nicht. Sicher dagegen ist man des Widerstreites und der aus ihm resultierenden ‚Bewegung' der Sache nur da, wo der Widerstreit, ohne logisches Zerrbild, in die Erscheinung tritt. Und das eben kann er nur, wo die im Widerspruch verwurzelte und auf ihn angewiesene Begriffsdialektik zurücktritt. Denn wo sie zurücktritt, da gibt sie die Struktur der Sache mit ihrer inneren Realrepugnanz frei" II, 346.

Hartmann hat hier zweifellos philosophisch Bedeutsames der Dialektik richtig erkannt und von einer schematischen Erstarrung befreit. Dialektik in diesem Sinne kommt dem sehr nahe, was man sonst auch philosophische Reduktion nennt. Auch der Unterscheidung von Begriffsdialektik und Sachdialektik darf man zustimmen. Wenn er aber dann meint, daß das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs nur in der Sphäre der Gedanken gelte und für Dinge, Geschehnisse und Realverhältnisse keine Bedeutung habe, so kann ich ihm nicht beipflichten (II, 345). Wenn das Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs nicht auch ein real ontologisches Prinzip ist, dann dürfte die Konstitution der Concreta in der Welt wie auch die reale Welt selbst in Frage gestellt sein. Aus analogen Gründen vermögen wir auch in dem realen Widerstreit keine elementare Kategorie zu sehen. Realer Widerstreit kann nur dann auftreten, wenn es bereits Concreta in der Welt gibt, die miteinander in Konflikt geraten. Der reale Widerstreit ist daher keine elementare Kategorie, sondern nur eine sekundäre, der aber trotzdem für uns sehr schmerzlich fühlbar werden kann. Wenn unsere Welt ein Kosmos sein soll, dann hat die Ordnung vor dem Widerstreit den Vorrang.

Wie ersichtlich, bieten auch die beiden Bände der Kleinschriften N. Hartmanns eine Fülle von philosophischen Gedanken, die geeignet sind, ein philosophisch fruchtbares Gespräch zu eröffnen. Wenn gelegentlich zu manchem eine kritische Erwiderung gemacht wurde, geschah es gerade um dieses Gespräches willen.

Timotheus Barth OFM, Sigmaringen

Wein, H., **Zugang zu philosophischer Kosmologie.** Überlegungen zum philosophischen Thema der Ordnung in nach-kantischer Sicht. München, R. Oldenbourg Verlag, 1954 (8⁰, 184 S.), DM 14,—.

Über Weins metakategoriales Prinzip der Ordnung wurde in dieser Zeitschrift schon an anderer Stelle berichtet (vgl. Franz. Studien 38 [1956] 89—91). Sein Grundanliegen, das sicher sehr bedeutsam ist, soll nun noch weiter verfolgt werden, so wie es in seinem obengenannten Buch auf breiter Basis dargelegt wird. Wir können dabei eine mehr formale und eine mehr materiale Seite unterscheiden. Im formalen Problem geht es um die Art und Weise des Philosophierens und den Weg, den eine legitime Philosophie zu beschreiten hat. Nach dem Verf. bedeutet das folgendes: „Was sich mit Recht Philosophie nennen will, darf weder aus metaphysischer Spekulation noch aber aus einzelner Erfahrung schöpfen." Die „eigenständige Erkenntnisquelle der Philosophie" ist die „menschliche Gesamterfahrung" (26). Das Materiale betrifft den Gegenstand der Philosophie: die Welt. Welt ist dabei mehr als ein bloßes System von den Körpern oder die Gesamtheit der Seienden in Raum und Zeit. Das wäre nur Naturphilosophie (108). Welt ist vielmehr Ordnung, Struktur, Zusammenhang von „Etwassen", die untereinander in einem „Kontext" stehen und miteinander „Affinität" haben.

Wichtige Wegbereiter für einen solchen Weltbegriff, der nicht „in antiker oder in mittelalterlicher, sondern in neuer Weise konzipiert" ist (33), sind Kant (in seinem Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, in seinem Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten, in seinem Gesetz der Affinität aller Begriffe, Kr. d. r. V., B 685—86), N. Hartmann (in seiner Kategorialanalyse) und A. N. Whitehead (in seiner extensive connection) (41, 69). Doch gilt es bei diesen Denkern nun, die allgemeinen Grundlagen für den neuen Weltbegriff, eine philosophische „Axiomatik" oder „Grundlagenwissenschaft" herauszuarbeiten (72). Hier ergeben sich besondere Schwierigkeiten.

Wein knüpft vor allem an N. Hartmanns Kategorialanalyse an, die ihm als Hartmann-Schüler besonders nahesteht. N. Hartmanns Kategorialanalyse ruht auf zwei Voraussetzungen: 1. Eine Erkenntnistheorie ist nur auf dem Boden einer Ontologie, genauer einer Kategorienlehre möglich; 2. das Verhältnis von Kategorie und Nicht-Kategorie, d. h. von dem durch die Kategorie Begründeten ist eindeutig (73). Aber hier zeigt sich schon eine nicht leicht zu bewältigende Aporie. „Sie betrifft die ‚Konkretion' der Kategorien im ‚Concretum' und die ‚implikative Einheit' der Kategorien unter sich" (73). Es herrscht hier keine „Klarheit über das Verhältnis zwischen ‚Con-cretion' und ‚implikativer Einheit' (der Kategorien)". Damit erscheint aber die eigentliche „Grundlagenschwierigkeit der Kategorienphilosophie überhaupt", mit der „Nicolai Hermtmann selbst nicht gerechnet zu haben scheint" (73).

Diese Schwierigkeit sucht nun Wein zu lösen, indem er die Grundstruktur der Welt (Kosmos) freilegt. Diese Grundstruktur ist die Zuordnung aller in der Erfahrung erscheinenden Seienden oder „Etwasse" und gliedert sich in dreifacher Weise aus: zunächst als Neutralität, insofern es gleichgültig ist, ob es sich um die Gesamtheit von Seienden oder bloß Gemeintem handelt (104). Sodann ist sie ein Nichtabreißen oder Zusammenhängen aller unserer Erfahrungen in Beziehung mit unserer Welt. Kant spricht hier sehr glücklich von Affinität (47 ff.). Endlich bedeutet sie das durchgängige Sichwiederholen des metakategorialen „Etwas aus anderem Etwas bestehend", das wir an jedem beliebigen Etwas erfahren. Es ist die Ordnung als Isomorphie (184).

Die Ordnung als Neutralität, Affinität und Isomorphie kann in ihrem Bestand (80) durch unsere menschliche Gesamterfahrung sichergestellt werden. Für die Neutralität wurde schon auf das Verhältnis von Seiendem und Erkennen (Gemeintem) hingewiesen. Zur Affinität bieten die moderne Physik, Biologie, Psychologie und Soziologie zahlreiche und festfundierte Phänomene. Ganz verschiedene Determinationstypen „haben mathematische Formulierbarkeit gemeinsam". „Aber auch den nicht mathematisch formulierbaren Determinationsweisen, die wir kennen, sind Gliederung und das Verhältnis des Gegliederten zueinander gemeinsame Voraussetzung" (26). „Newton hat terrestrische und kosmische Schwerkraft miteinander verbunden. Maxwell Licht und Elektrizität. Mit Einsteins Relativitätstheorie, mit Plancks Quantentheorie, Schrödingers Wellengleichungen und anderen jüngst gefundenen Instrumenten sind wir über den Wesensunterschied von „Materie und Energie" hinweggestiegen" (37). „Genau ebenso große Leistungen des Zusammenhangs- und des Strukturdenkens stehen in der Biologie vor uns in Gestalt der Zelltheorie, Chromosomentheorie, der Sexualitätstheorie u. a." (37). So darf man sagen: „Jedenfalls Ordnung ist ein Phänomen" (37).

Die durchgängige Ordenbarkeit als „kosmologischer Befund" erweist sich dabei stärker als alle noch einstweilen bestehende Hypothesen. Sie wird „nicht betroffen von dem Streit 1. um die Gesetze, mit denen wir im einzelnen die Naturerscheinungen ordnen oder nach denen wir sie zu ordnen scheinen; und 2. nicht von dem Streit um den Typus der Gesetzlichkeit dabei und 3. nicht von dem Streit um die Strenge der Gesetzmäßigkeit" (54). Wenn sich also die Ordnung als so fundamental für das, was Welt ist, erweist, so ist sie als jenes Prinzip anzusehen, was noch den Kategorien vorausliegt und diese erst in ihrem Bestimmen des Konkreten in der Welt möglich macht. Sie ist das zugrundeliegende metakategoriale Prinzip, das aber nicht deduktiv, sondern mit Hilfe der Gesamterfahrung gewonnen und in seinem Bestand feststellbar ist. Dieses Prinzip steht der bisherigen Grundlegung einer metaphysischen oder transzendental-logischen Kosmologie gegenüber. Letztgenannte Kosmologien haben sich auf drei anderen Grundsätzen aufgebaut, nämlich dem Grundsatz des Widerspruches, der Identät und des ausgeschlossenen Dritten (179). Da diese die Seienden nicht miteinander verbanden, sondern sie vereinzelten und voneinander trennten, kam es bislang zu keiner wirklichen Kosmologie. Die philosophische Kosmologie ist bisher besonders durch die Metaphysik und transzendentale Bewußtseinsphilosophie verhindert worden (176), die sich auf diese drei Grundsätze stützten. Die Gültigkeit der genannten Grundsätze ist nur eine beschränkte; sie bezieht sich auf den rein logisch-idealen Sektor. Im Bereich des Realen der Welt haben sie keinen konstitutiven Charakter. Sie dürfen nach der Entwicklung des „heutigen Weltdenkens" weder als Kategorie noch als Metakategorie angesprochen werden (179).

Das bedeutet noch weiter unter kategorialer Hinsicht, daß die Welt kein System individueller (38) und substantieller (49) Seiender ist; die Grundstruktur der Welt ist vielmehr im Sinne „einer globalen Weltprozessualität" zu interpretieren (39). Die selbständigen individuellen Entia sind durch Etwasse zu ersetzen, die aus anderen Etwassen bestehen (117 f). Ich komme nun zu einer Stellungnahme zu den interessanten Darlegungen Weins. Zunächst gehe ich mit dem Verf. einig, daß eine Philosophie, die es mit der realen Welt und ihren Aufbauprinzipien zu tun hat, nicht deduktiv vorgehen kann. Eine deduktive

Kosmologie vom Typ des Rationalismus (Wolff) oder des transzendentalen Idealismus ist für uns als endgültig gescheitert zu erachten. Das Verfahren hat vielmehr umgekehrt von den entia concreta her zu beginnen und von dort in vorsichtigen Analysen zu den kategorialen Prinzipien vorzudringen. Mit anderen Worten es hat von der Erfahrung, und zwar einer möglichst umfassenden Erfahrung auszugehen. Ich gebe auch gerne zu, daß sich auf solche Weise nicht nur wichtige kategoriale, sondern auch metakategoriale Strukturen erfassen lassen. Doch darf dabei nicht übersehen werden, daß eine solch umfassende philosophische Erfahrung mehr ist als Erfahrung, insofern sie über die Einzelerfahrung hinausschreitet und sich mit einer Abstraktion verbindet. Daher redet Wein mit Recht von „abstrakter Kosmologie" (183). Er dürfte damit zumindesten das tangieren, was seit Aristoteles mit Anagogik und durch die Scholastik mit reductio (Thomas v. Aquin) oder resolutio (Bonaventura) gemeint war. Es ist jenes reduktive Verfahren, das über die Einzelerfahrung hinausschreitet und deren metempirische Gründe in zurückschreitender Analyse aufdeckt. Dieses Verfahren vermag m. E. in drei „Räume" vorzustoßen: zunächst in den der innerweltlichen Kategorien, sodann in den des Metakategorialen, der sich freihält für die Möglichkeit eines absoluten und überweltlichen Seins, und schließlich in den Raum eines absoluten und überweltlichen Seins, wenn die innerweltlichen Kategorien und die metakategorialen Prinzipien noch nicht alle Fragen zur Konstitution des konkreten Seins in der Welt geklärt haben.

Was das Prinzip der Ordnung angeht, dessen Bestand Wein mit Hilfe von Erfahrung und Abstraktion festgestellt hat, so ist es sicher ein sehr wichtiges metakategoriales Prinzip, das bisher zwar nicht absolut unbekannt war (vgl. die analogia entis und die relatio transcendentalis), doch in dieser scharfen und eindrücklichen Weise erst hier herausgearbeitet wurde. Das sei gerne zugegeben. Wenn aber dann der Verf. einen Schritt weitergeht und glaubt, daß dieses neue Prinzip der Ordnung die drei klassischen Prinzipien des Widerspruches, der Identität und des ausgeschlossenen Dritten entthront und in das Nebengebiet des rein Logischen (Idealen) verwiesen habe, so kann ich ihm auch ein zweites Mal nicht beipflichten (vgl. Franz. Studien 38 [1956] 90 f.). Diese Prinzipien sind durch das Prinzip der Ordnung weder als überflüssig noch als abträglich erwiesen worden; sie sind vielmehr mit ihm vereinbar, ja machen es erst möglich, insofern sie die Voraussetzung für die mögliche Ordnung unter Seienden oder Etwassen sind. Wo diese Prinzipien nicht mehr gelten, da ist auch keine Gewähr für einen Aufbau eines Seienden und eine Beziehung unter Seienden gegeben. Statt Kosmos haben wir dann ein Chaos. Das soll freilich nicht heißen, daß die drei klassischen Prinzipien für die Ordnung in der Welt schon ausreichend sind und das Prinzip der Ordnung überflüssig machen. Sie sind vielmehr Voraussetzung und Wegebereiter zur Ordnung. Deswegen trete ich erneut dafür ein, daß der Kosmos nur dann seine metakategoriale Begründung erfährt, wenn sich das Prinzip der Ordnung mit den drei anderen des Widerspruchs, der Identität und des ausgeschlossenen Dritten verbindet.

Aus den gleichen Gründen halte ich auch Weins Auffassung des Konkreten in der Welt „als Etwas aus anderem Etwas" nicht widersprechend mit der klassischen Auffassung des ens als substantia und tode ti. Der Widerspruch tritt erst dann zutage, wenn man im tode ti etwas von anderem absolut Getrenntes sieht und die Substanz als ens immutabile verabsolutiert. Das ist aber sicher falsch und trifft weder den ontologischen Charakter des individuellen tode ti noch den der Subsistenz in unserer Welt. Das tode ti besagt wohl Einmaligkeit, aber schließt die Gemeinschaft mit anderen Seienden nicht aus, weil kein Seiendes in dieser Welt eben nur individuell ist, sondern auch ebenso auf Grund seines Wesens zu anderen Seienden hin geöffnet ist und mit ihnen Gemeinschaft hat. Was das ontologische Wesensmerkmal der weltlichen Substanz angeht, so ist es sicher auch nicht die Unveränderlichkeit, die ihm Wolff und Kant beigelegt haben, sondern das Bestehen und Mitgehen in der Zeitlichkeit. Ein derartiger Selbstand kann aber ruhig einen Anfang haben, Veränderungen erleiden und auch ein Ende haben, wenn er nur, solange er besteht, im Strom der Zeit nicht untergeht und ein Minimum an unveräußerlicher Identität behält. Wenn die scholastische Philosophie die Substanz als esse in se bestimmt, dann schließt sie im Bereich der Welt das Anfangen, das Sich-verändern-können und das Endigen nicht aus. Substanz hat daher im Bereich der Welt immer einen relativen Sinn. Dafür hat auch N. Hartmann in seinem Aufsatz „Zeitlichkeit und Substantialität" (neuerdings in seinen Kleineren Schriften, Band 1: Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berlin 1955, S. 207) noch Verständnis, wenn er zwar die absolute, d. h. unveränderliche Substanz als „metaphysische Idee" erklärt, doch eine „zeitliche Substanz" „im Bereich unserer Erfahrung" für „aufweisbar" hält. Es gibt also in unserer Welt Seiendes mit Substanzcharakter, auch wenn es seinem Dasein nach im Strom darinnen steht. Da sie einen Anfang hat, ist sie ein relatives Sein und auf anderes Sein mit Substanzcharakter hingewiesen und von ihm abhängig. Daran knüpft sich die weitere Frage, ob ein Seiendes mit relativem

Substanzcharakter sich aus einer unendlichen Reihe von lauter relativen Substanzen erklären lasse, oder ob ein derartiger regressus in infinitum unzureichend und sogar widersinnig sei, und damit eine erste, absolute und unveränderliche Substanz anzunehmen sei. Wir wollen dieses Dilemma hier nicht entscheiden, weil es schon zur eigentlichen Metaphysik gehört und von Wein selbst noch nicht tangiert ist, da er ja nur den Bestand einer Ordnung in der Welt feststellt, aber nicht deren Herkunft erörtert. Sein „Zugang zur philosophischen Kosmologie" kann sich bei der Feststellung des Bestandes einer solchen Ordnung noch diesseits von Metaphysik und Antimetaphysik (184) halten; in den weiteren Schritten wird er sich aber auch für eine der beiden Positionen entscheiden müssen.

Timotheus Barth OFM, Sigmaringen

König, Franz, **Religionswissenschaftliches Wörterbuch.** Die Grundbegriffe. Freiburg, Herder, 1956 (Mit 4 Religionskarten; gr. 8⁰, LXIV u. 956 Spalten), geb. Ln. DM 32,—.

Das hier angezeigte „Religionswissenschaftliche Wörterbuch" darf man wohl ansprechen als eine Auswirkung und Auswertung des 1951 erstmalig und 1956 in 2. Aufl. erschienenen Handbuches der Religionsgeschichte: „Christus und die Religionen der Erde". Für beide Werke zeichnet als Verfasser der gegenwärtige Erzbischof von Wien: DDr. Franz König, der in Zusammenarbeit mit zahlreichen Fachgelehrten nicht nur aus Europa, sondern auch aus Amerika und Asien diese so erwünschten und wissenschaftlich zuverlässigen Darstellungen geschaffen hat. Das „Handbuch" bietet eine sachlich-nüchterne Zusammenstellung der gesicherten und allgemein anerkannten Ergebnisse wissenschaftlicher Religionserforschung, um in die vielgestaltige und nicht selten geheimnisvoll schwer verständliche Welt der außerchristlichen Religionen einzuführen. Das „Wörterbuch" aber will ein wissenschaftlich vertrauenswürdiger Wegweiser sein durch die oft so verwirrend unübersichtliche Begriffswelt der Religionswissenschaft und der Religionen der Erde. In kurzen, knappen Ausführungen wird klar und verständlich das Wesentliche zu den einzelnen, gut ausgewählten Stichworten von einem anerkannten Fachmann gesagt. Manche Artikel sind zu kleinen Abhandlungen ausgeweitet. Die Gesichtspunkte, unter denen man die jeweilige Frage zu klären versucht, sind umfassend. Dabei empfindet man es als besonders wohltuend, daß nur die wirklich gesicherten Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung vorgetragen werden. Urteile und Schlußfolgerungen gehen nie über die tatsächliche Beweiskraft der Gegebenheiten hinaus. Die auch in den wissenschaftlichen Darstellungen so unheilvoll sich auswirkenden „Verallgemeinerungen" sind glücklich vermieden. Artikel, wie z. B. „Entwicklung" sprechen unmittelbar an durch die auf umfassender Sachkenntnis sich stützende ruhig-sichere, wohlabgewogene Art der Darstellung. Hier bekommt man ein klares Bild von dem, was ernste Forschung bis heute an zuverlässigen Erkenntnissen zutage gefördert hat. So könnte man aus dem vielen Wertvollen noch manchen Artikel herausgreifen. Da das Wörterbuch ein einbändiges Nachschlagewerk werden sollte, war die Beschränkung auf die Behandlung der wesentlichen Grundbegriffe von selbst gegeben. Aus diesem Grunde auch wurden Fragen der Kirchen-, Dogmen-, Liturgie- und Heiligengeschichte des abendländischen Christentums ausgeschaltet. Es ist das kein Mangel, da hierfür nicht wenige Allgemein- und auch Spezial-Lexika vorhanden sind, die eine schnelle und ausreichende Belehrung möglich machen. Das Wörterbuch will ein möglichst umfassendes, zuverlässiges Wissen über Fragen aus dem Bereiche der Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, Religionsphänomenologie, Religionspsychologie und Religionssoziologie vermitteln. Man darf wohl sagen, daß dieses Ziel voll und ganz erreicht ist. Den einzelnen Artikeln sind bibliographische Angaben beigefügt, so daß jeder in der Lage ist, für ein vertieftes Studium der behandelten Fragen das notwendige Rüstzeug sich zu besorgen. Diese Hinweise auf förderndes Schrifttum wünschte man sich gelegentlich etwas ausführlicher.

Nach Anlage und Aufbau ist das Lexikon vorbildlich. Zweck, Ziel und Eigenart werden in einem ausführlichen Vorwort vom Verfasser selbst herausgestellt. Dann folgt das Mitarbeiter-Verzeichnis mit mehr als 100 Namen bekannter und anerkannter Fachwissenschaftler. Daran schließt sich dankenswerterweise eine ausführliche Belehrung über Benutzung des Wörterbuches. Nach dem Verzeichnis der Abkürzungen bietet dieses Nachschlagewerk als begrüßenswerte Neuerung S. XV— LXIV ein alphabetisches Verzeichnis der Text- und Verweis-Stichwörter. Gerade dafür wird der Benutzer besonders dankbar sein, da ihm hiermit die Möglichkeit gegeben ist, schnell und ausgiebig den so vielseitig anregenden und aufschlußreichen Gehalt für wissenschaftliches Arbeiten als auch zur eigenen Belehrung auszunutzen. Das Lexikon hat dadurch in seinem praktischen Wert bedeutend gewonnen. Beim Durchblättern dieses Verzeichnisses kann man nur ahnen, welch mühsame, entsagungsvolle Arbeit hier geleistet worden ist. Nach S. LXIV ist eine Über-

sichtskarte über die Religionen Indiens und die Religionen Asiens beigegeben. Am Schlusse findet sich eine Weltkarte der Religionen und eine Karte über die Verbreitung der Ostkirchen. Sp. 753/54 bietet eine religionsstatistische Tabelle. Es ist also allen Anforderungen, die man an Wissenschaftlichkeit und Brauchbarkeit eines solchen Werkes stellt, weitestgehend Rechnung getragen. Für jeden, der aus Beruf oder Neigung sich eingehender mit der Erscheinung der Religion und des Religiösen in Geschichte und Leben der Menschheit beschäftigt, ist dieses auf zuverlässigen Forschungen beruhende Nachschlagewerk mit seiner umfassenden Stoffdarbietung eine reiche Fundgrube wertvollster Aufschlüsse und Anregungen, die sowohl für das wissenschaftliche Arbeiten als auch zur persönlichen Belehrung von großem Nutzen sind. Darum müßte dieses Lexikon nicht nur in der Bibliothek des Forschers stehen, sondern darüber hinaus zum Rüstzeug des Priesters, aller im Lehrfach Tätigen und auch des Gebildeten gehören.

Ein ganz besonderer Dank gebührt dem Verlag Herder, daß er in so kurzer Zeit drei für die Religionswissenschaft bedeutsame Werke herauszubringen gewagt hat: das Handbuch der Religionsgeschichte, das Religionswissenschaftliche Wörterbuch und dazwischen die philosophische Untersuchung: „Die Religion“ von A. Brunner.

Cassian Frins OFM, Paderborn

Albright, William, **Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen.** Autorisierte Übersetzung mit Nachträgen des Verfassers von Friedrich Cornelius. München, Ernst Reinhardt Verlag, 1956 (kl. 8⁰, 269 S.) kart. DM 11,50; Leinen DM 14,—.

William Fr. Albright, Professor für semitische Sprachen an der Universität Baltimore, gehört durch seine zahlreichen Veröffentlichungen seit Jahren zu den führenden Forschern im Bereich der altorientalischen Sprachwissenschaft und Altertumskunde. Sein langjähriger Aufenthalt in Palästina als Leiter der American School of Oriental Research (Jerusalem) und eigene Ausgrabungen gaben ihm das wissenschaftliche Rüstzeug für eine ausgedehnte schriftstellerische Behandlung vor allem philologischer, archäologischer und auch altt Probleme. Eine Reihe eigener und die Wissenschaft fördernder Forschungsergebnisse haben weithin die Zustimmung der Fachgelehrten gefunden. Die biblische Darstellung läßt er als zuverlässige Überlieferung in hohem Maße gelten. „Im ganzen bestätigt die Archäologie das überlieferte Bild der Entwicklung des religiösen Lebens und Denkens im hebräischen, israelitischen und jüdischen Geschichtsabschnitt“ (S. 194). Die Archäologie hat im wesentlichen die Geschichtlichkeit der alttestamentlichen Überlieferungen bestätigt (S. 193). Der Monotheismus ist der einzigartige und einmalige Grundzug in der Religion des AT. „Der Monotheismus bildete von Anfang an einen wesentlichen Bestandteil der mosaischen Religion.“ „Die Israeliten fühlten, dachten und handelten als Monotheisten . . .“ (S. 194/95). Diese Überzeugungen hat er wissenschaftlich begründet und zusammenfassend dargestellt in seinem Werk: „From the Stone Age to Christianity“ 1940, als deutsche Übersetzung erschienen unter dem Titel: „Von der Steinzeit zum Christentum“. Monotheismus und Geschichtliches Werden, München 1949. Jetzt legt der Verlag Ernst Reinhardt, München/Basel die von Fr. Cornelius hergestellte deutsche Übertragung eines wertvollen Buches von W. Fr. Albright vor: „Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen“, 1956. (Titel der Originalausgabe: „Archaeology and the Religion of Israel“, 1942, 2. Aufl. 1946.) In der deutschen Ausgabe sind die um ein Beträchtliches erweiterten Kenntnisse der altorientalischen Kulturen mitverarbeitet und dementsprechend die notwendigen Verbesserungen und Zusätze angebracht. Die deutsche Übersetzung ist dadurch bedeutend wertvoller geworden und wird vermutlich für wissenschaftliche Zwecke die englische Ausgabe ersetzen (W. F. Albright: Vorrede zur deutschen Ausgabe, S. 9). So ist ein Werk geschaffen, daß auch über den Kreis der Fachgelehrten hinaus vielen für die hier behandelten Fragen aufgeschlossenen Menschen eine nicht zu unterschätzende und zuverlässige Belehrung bietet. Der Verfasser der deutschen Übersetzung will „uns mit den Ergebnissen der orientalischen Forschung aus jenen Jahren bekannt machen, in denen uns in Deutschland die wissenschaftliche Literatur des Auslandes fast verschlossen war“. Dann aber auch ist gerade dieses Buch geeignet, allen denen Aufschluß zu geben, die über das Alte Testament die Wahrheit zu erfahren suchen. Die Ergebnisse der Ausgrabungen zeigen, daß das Alte Testament keine Fälschung ist, sondern eine Sammlung meist vorzüglicher Überlieferungen (Vorwort des Übersetzers).

W. Fr. Albright anerkennt voll und ganz die gesicherten, richtig gedeuteten Ergebnisse neuzeitlicher Forschung, ohne das Recht uralter, wissenschaftlich-kritisch überprüfter Tradition in Frage zu stellen. Die in diesem hier angezeigten Buche vorgelegten Forschungs-

ergebnisse entsprechen weithin den Anschauungen katholischer Bibelwissenschaft in ihrer Einstellung gegenüber den Hypothesen der sogenannten „liberalen" Exegese. Diese meist unbegründbaren, weltanschaulich postulierten „Deutungen" biblischer Überlieferungen lehnt Albright ganz entschieden ab. „Die Entwicklung der geschichtlichen Gebilde . . . kann nicht durch Hypothesen a priori bestimmt noch durch eine deterministische Theorie erklärt werden . . . ein schematischer „Historismus" eignet sich nicht dazu, die vielverschlungene Geschichte der Religionen zu enträtseln. Aus diesem Grunde war die Hegelsche Methode von Wellhausen absolut ungeeignet, der Zauberschlüssel zu werden, der den Forschern die Pforte zum Eintritt in das Heiligtum der israelitischen Religion hätte eröffnen können und sie ein befriedigendes Verstehen derselben hätte gewinnen lassen" (S. 13). Manch wertvolle und richtungweisende Bemerkung zur Methodik und Ethik wissenschaftlicher Forschung finden wir in diesem Buch, so z. B. S. 82: „Jeder Fall und jede Motivgruppe muß eigens untersucht werden, aber die Ergebnisse können beim gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse selten mehr sein als Vermutungen." Er wendet sich damit gegen die immer noch nicht ausgestorbene starke Neigung (Wunscherfüllungsträume), überall Tempel und Altäre zu finden (S. 79). Die israelitischen Entlehnungen aus der kanaanäischen Religion kennzeichnet er: „Der Gott Israels war den heidnischen Göttern sowohl begrifflich wie moralisch so weit überlegen, daß theologisch das Schöpfen aus kanaanäischen Quellen kaum denkbar war . . ." (S. 109). Moses ist für ihn eine geschichtliche Persönlichkeit. „Die mosaische Überlieferung ist so zusammenhängend, so gut bezeugt durch die verschiedenen Urkunden des Pentateuchs und stimmt so gut mit unserer sonstigen Kenntnis der religiösen Entwicklung im Vorderen Orient gegen Ende des 2. Jahrtausend v. Chr. überein, daß nur überkritischer Pseudo-Rationalismus bestreiten kann, daß sie im wesentlichen geschichtlich sei" (S. 111). Wohl etwas zu weit geht seine Ansicht, daß die Wissenschaftlichkeit der altt Forschung einzig und allein auf der archäologischen Methode beruhe (S. 193).

Das bis heute vorliegende und wissenschaftlich ausgewertete archäologische Material läßt uns mit einiger Sicherheit bestimmte Formen von Gesittung und Bildung, von Gebrauchsgegenständen und Brauchtum in ihrer zeitlichen Entwicklung erkennen. Diese Ergebnisse langjähriger archäologischer Forschung werden in Verbindung gebracht mit den kulturellen Bestandteilen der in der Bibel dargestellten Überlieferung: darauf fußt im wesentlichen die Beweisführung Albrigt's für seine Anschauungen. Anlage und Aufbau des Buches sind dadurch bedingt. Kap. I behandelt in 4 Abschnitten die Archäologie und die Geistesart des Alten Orients. Hier werden wohl sicher manche Gedankengänge nicht allgemeine Anerkennung finden. Kap. II wird in zwei Unterabteilungen der archäologische Hintergrund der alttestamentlichen Religion dargestellt: die Religionsgeschichte des alten Vorderen Orients auf Grund der archäologischen Quellen und dann die methodisch für die wissenschaftliche Forschung weithin sehr wertvollen Anwendungen archäologischer Erkenntnisse auf die Religionsgeschichte. Eingehend und nüchtern sachlich wird in Kap. III. die Archäologie und die kanaanäische Religion untersucht. Es folgt in Kap. IV die Archäologie und die frühisraelitische Religion, die in 3 Abschnitten ausführlich gewürdigt wird. Kap. V beschäftigt sich wieder in 3 Unterabschnitten mit der Archäologie und der Religion des späteren Israel. Die umfassende und tiefschürfende Vertrautheit mit dem Schrifttum und den Fragen im Bereich der archäologischen Erforschung des alten Vorderen Orients machen es selbstverständlich, daß auch dieses Werk reich ist an hochwertigen Beobachtungen und nicht wenige die Wissenschaft weiterführende Anregungen bietet. Albright's Ruf als zuverlässiger, nüchtern-sachlich urteilender Forscher hat sich auch hier wiederum bestätigt. Die Beigabe von Anmerkungen zu jedem Kapitel (S. 196—250) wird jeder Benutzer begrüßen; ebenso das Register der Bibelstellen, das Register moderner Autoren und ein Sachregister. Letzteres hätten wir uns freilich etwas ausführlicher gewünscht. Zwölf gut ausgeführte Tafeln erhöhen den Wert des Buches. In Druck und Ausstattung hat der Verlag dem wertvollen Gehalt ein würdiges Gewand mitgegeben. Wir können nur wünschen, daß dieses Buch in ebenso viele Hände kommt, wie das Buch von Keller: Und die Bibel hat doch Recht. Cassian Frins OFM, Paderborn

Stange, Carl, **Bernhard von Clairvaux** (Studien der Luther-Akademie Göttingen, N. F. Heft 3). Berlin, Verlag A. Töpelmann 1954 (8⁰, 55 S.).

Die Schrift, ein verspäteter Beitrag zum St.-Bernhard-Jubiläum 1953, möchte Bernhards Position innerhalb der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit auf lutherische Reformansätze hin sondieren. Es sind demnach Gesichtspunkte der herkömmlich protestantischen Betrachtungsweise herausgegriffen, in der Hauptsache Bernhards Verhältnis

zur Scholastik, seine Auffassung von Erlösung bzw. Rechtfertigung, Verwertung und Auslegungsmethode der Heiligen Schrift, die Gottes- und Nächstenliebe bei St. Bernhard. Bei allem Ringen um Selbständigkeit erscheint Bernhard zu sehr der mittelalterlichen Mentalität und seinem Mönchsideal verhaftet, um die Fesseln der mittelalterlichen Kirche sprengen zu können. Die Folgerung zu ziehen, daß Luther nur bedingt zutreffend seine Abhängigkeit von Bernhard betont hat, bleibt dem Leser überlassen.

Als positiver Beitrag zur Bernhardforschung kann die Schrift nicht bezeichnet werden. Die typisch lutherisch-protestantischen Verkennungen der mittelalterlichen Kirche und ihrer Kräfte wie des katholischen Wesens überhaupt machen eine sachgerechte Betrachtung und damit die Erarbeitung stichhaltiger Erkenntnisse unmöglich und führen teilweise zu groben Verzerrungen, etwa der Brautmystik oder der allegorischen Methode bei Bernhard. Es erweist sich wiederum als Tatsache, daß katholische Fülle aus „hairetischer“ Enge heraus nicht verstanden und nicht objektiv-ganzheitlich beurteilt werden kann.

Palmaz Säger OFM, Fulda/Frauenberg

Bonaventura, **Wanderung zu Gott.** Wanderbuch für den Besinn zu Gott. Am Steuer der Seele. Der Dreistieg oder die Feuerbrunst der Liebe. [Die Übertragung ins Deutsche besorgte Dr. Wilhelm Hohn.] Olten u. Freiburg i. Br., Walter-Verlag [1956] (kl. 8°, 108 S.), DM 4,80.

Das Buch bietet die Übersetzung dreier Werke des hl. Bonaventura: 1. Itinerarium mentis in Deum (7—60); 2. De regimine animae (61—68); 3. De triplici via (69—103). Ein kurzes Nachwort „über den hl. Bonaventura und sein Werk“ schließt sich an (104 bis 108). Da Übersetzungen der Werke des hl. Bonaventura selten sind, nimmt man das Buch mit um so größerer Freude und Erwartung in die Hand; doch sieht man sich in dem Bemühen um Verständnis des Textes leider alsbald vor kaum zu überwindende Schwierigkeiten gestellt. Ein Zweifaches ist daran schuld:

1. Der Übersetzer gibt eine Reihe von Ausdrücken und Termini so wieder, daß man ihren Sinn ohne Kenntnis des entsprechenden lateinischen Wortes (das nicht angegeben ist) kaum oder nicht verstehen kann. Es seien einige Beispiele angeführt: principium = Urheit; mens = Besinn; speculatio = Spähung, Erspähung, Ausspähen; speculationes = Spähwanderungen; per fulgorem speculationis = Wetterleuchten bei der Ausspähung; excessus mentales = Hinausschreiten im Besinn, substantia = Wesenstragung; exteriora = Außenheiten; aspectus = Schauseite; rectitudo voluntatis = die Richte (!) des Willens; mensura = Abmessung, Abgemessenheit. Die Reihe ließe sich fortsetzen, wir haben nur einige aus den ersten Seiten ausgewählt. Man fragt sich: Wer soll das verstehen, wenn er nicht, des Lateins kundig, immer wieder zum Originaltext greift oder mit einigem Glück versucht rückzuübersetzen? Wozu dann aber eine „Übersetzung“ (!)?

2. Welcher „Durchschnittstheologe“ oder theologisch gebildete Laie ist imstande, den Sinn dessen, was Bonaventura sagt, zu begreifen, wenn er nicht gleichzeitig in die ganze Terminologie und Ideenwelt des Kirchenlehrers, die uns Heutigen alles andere eher als ohne weiteres verständlich ist, eingeführt wird? Geschieht das nicht, bleibt doch allzuviel unverständlich.

Wenn wir auch diese zwei grundsätzlichen Einwände und Bedenken gegen das Buch erheben, so sei nichtsdestoweniger die Mühe und der Fleiß anerkannt, mit dem der Übersetzer versuchte — auch bei den oben abgegebenen Beispielen —, die so schwer übersetzbaren Ausdrücke und Wendungen Bonaventuras wiederzugeben.

Engelbert Grau OFM, München

Hessen, DDr. Johannes, **Thomas von Aquin und wir.** München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1955 (kl. 8°, 145).

Das vorliegende Buch ist eine Neuauflage der im Jahre 1926 erschienenen Schrift „Die Weltanschauung des Thomas von Aquin“. Nach einer knappen Charakterisierung der Hochscholastik handelt der erste historische Teil kurz über Leben, Persönlichkeit und Werke des hl. Thomas. Der zweite systematische Teil beginnt mit einer Darstellung der theoretischen Grundlage seiner Weltanschauung und entwirft sodann ihren Aufbau unter den Stichworten Gott, Welt und Mensch, um mit einer theologischen Krönung zu schließen. Die bekannte Gabe des Verf., auch schwierige Fragen leicht verständlich darzustellen, macht diese beiden ersten Teile in hohem Maße geeignet, vor allem Anfängern, eine Einführung in die Persönlichkeit und eine Reihe wichtiger Lehrpunkte des Aquinaten

zu bieten. Dagegen muß der dritte kritische Teil als durchaus unbefriedigend bezeichnet werden. Verf. will einer Absolutsetzung des thomistischen Systems, wie er S. 15 schreibt, den Todesstoß versetzen, und er glaubt dies anscheinend am besten dadurch zu können, daß er von seinem philosophischen Standpunkt aus eine Anzahl thomistischer Lehrpunkte einer aufs schärfste ablehnenden Kritik unterzieht. Dabei geht er soweit, der nicht nur thomistischen, sondern allgemein kirchlichen Lehre von der eucharistischen Transsubstantiation eine Naturalisierung übernatürlichen Geschehens vorzuwerfen (S. 120). In Wirklichkeit richten sich seine Angriffe zum guten Teil gegen die Scholastik überhaupt. Mag seine Kritik auch in Einzelheiten zutreffen, so wird sie doch in ihrer rein negativen Wertung der eigentlichen Bedeutung des Aquinaten und der Scholastik in keiner Weise gerecht. Auf Einzelfragen soll hier nicht näher eingegangen werden.

Julian Kaup OFM, Paderborn

Völkl, Dr. Richard, **Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin** (Münchener Theol. Studien, II. Abt., 12. Bd.). München, Karl Zink Verlag, 1956 (gr. 8⁰, XIX u. 354 S.), brosch. DM 24,—.

Die sittlichen Forderungen des hl. Thomas mit denen der Hl. Schrift, vorab des Neuen Testamentes, zu vergleichen, ist sicher ein lohnendes Unternehmen. Es hat auch für uns heute noch Bedeutung, weil unsere Moraltheologie, wie sie in den geläufigen Handbüchern dargeboten wird, weitgehend auf der Lehre des Aquinaten fußt. Der Verfasser hat einen glücklichen Griff getan, wenn er aus dem weiten Gebiet der Moral die Lehre von der Selbstliebe für einen solchen Vergleich gewählt hat. An diesem Punkte wird sich wohl am deutlichsten herausstellen, welchen Einfluß die griechisch-aristotelische Ethik auf die Sittenlehre des Aquinaten ausgeübt hat. Die Frage lautet nun: Ist Thomas dem neutestamentlichen Ethos treu geblieben, oder hat er es entstellt?

Die vorliegende Arbeit zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil befaßt sich mit der Hl. Schrift, der zweite mit der Lehre des Aquinaten. Nach einer kurzen Beschäftigung mit dem Alten Testament untersucht der Verfasser im ersten Teil die neutestamentlichen Schriften im einzelnen. Zu jeder Schrift oder Schriftengruppe bringt er am Schluß eine Zusammenfassung, damit der Leser bei den vielen Einzelheiten den Überblick nicht verliert. Im zweiten Teil wird dann die Lehre des hl. Thomas dargestellt. Von Interesse sind hier vor allem die praktischen sittlichen Forderungen. Es werden aber zu Anfang in knappen Strichen die Grundzüge der thomasischen Liebeslehre dargelegt, damit die Einzelforderungen richtig verstanden und gewertet werden können. Bei der nach verschiedenen Gesichtspunkten geordneten Wiedergabe der einzelnen sittlichen Forderungen wird auf die jeweilige Stellungnahme der Hl. Schrift sogleich aufmerksam gemacht. Außerdem werden die Unterschiede und Übereinstimmungen am Schluß eines jeden Abschnittes noch einmal besonders herausgestellt.

Dieser gründliche und bis ins einzelne gehende Vergleich bringt nun manche Unterschiede und Verschiebungen ans Licht. Während in der Hl. Schrift nirgends ausdrücklich ein Gebot der Selbstliebe ausgesprochen wird, stellt Thomas nicht nur ein solches Gebot auf, sondern er umschreibt es sorgfältig und grenzt es genau ab. So entsteht ein ordo caritatis, der die Pflichten gegenüber dem eigenen Leib und der eigenen Seele einerseits und dem leiblichen und seelischen Wohl des Nächsten andererseits genau festlegt. In der Schrift spielt die Unterscheidung zwischen Leib und Seele fast keine Rolle. Es geht dort um den ganzen Menschen. Auch das Problem, ob man sich selbst mehr zu lieben habe als den Nächsten oder umgekehrt, ist schriftfremd. Den Liebesordo des Neuen Testamentes formuliert Völkl folgendermaßen: Liebe den Nächsten, dann liebst du Gott und folglich auch dich selbst (S. 303). Bei Thomas, dessen Denkrichtung vom Natürlichen zum Übernatürlichen, vom Philosophischen zum Theologischen fortschreitet, behält die Selbstliebe auch in der Caritas, ja selbst in der Liebe der Seligen des Himmels, einen gewissen Primat. Zwar ist für ihn, wie für die Schrift, die selbstlose Hingabe an Gott und den Mitmenschen der Gipfel der Vollkommenheit. Aber er führt hier die Unterscheidung zwischen dem Rätlichen und dem Gebotenen ein. Mit Hilfe dieser Unterscheidung macht er von den Forderungen Jesu erhebliche Abstriche. Besonders überzeugend tritt das bei der Stellung zum Reichtum und zur Feindesliebe hervor. Der Verfasser bemüht sich jedoch zu zeigen, daß Thomas trotz dieser beachtlichen Unterschiede im wesentlichen dem neutestamentlichen Ethos treu geblieben ist, da auch er jede Selbstsucht und jeden Utilitarismus aus der Haltung der Agape fernzuhalten sucht. Der Primat der Selbstliebe sei bei Thomas mehr metaphysisch als psychologisch gemeint.

Obschon man gegen das Ergebnis der Untersuchung wohl kaum etwas einwenden kann, scheint uns die Darstellung der Schriftlehre nicht ganz zufriedenstellend. Völkl schiebt die

selbstlose Du-Bezogenheit der Liebe stark in den Vordergrund. Dagegen empfindet er den Hinweis auf den himmlischen Lohn, der in den synoptischen Reden Jesu so häufig und selbstverständlich vorkommt, beinahe als eine Schwierigkeit, die einer Rechtfertigung bedarf. Der Hinweis auf den Lohn soll nur ein „Hilfsmotiv" sein (S. 64, 69, 70, 108). Das hört sich so an, als handle es sich dabei nur um eine Konzession an die Unvollkommenen oder gar nur um ein pädagogisches Mittel. Man spürt die Tendenz, den Eros zugunsten der Agape abzuwerten, eine Tendenz, die in ähnlicher Weise schon bei Viktor Warnach vermutet und beanstandet wurde. Diese Tendenz äußerst sich auch in der Beurteilung mancher Aussagen in den neutestamentlichen Briefen, die als alttestamentlich-jüdisch und nicht genuin christlich oder als Appell an das natürliche Denken „entkräftet" werden. Vor allem scheint uns die enge Auslegung und die Auswertung der Paulusstelle Röm 9, 3 (97 f.) zumindest fragwürdig. Es bleibt einer umfassenden Theologie des Neuen Testamentes vorbehalten, die Paradoxie von selbstloser Hingabe und Lohnerwartung einigermaßen zu klären und den Lohngedanken richtig in das ganze der neutestamentlichen Verkündigung einzuordnen.

Diese kritischen Bemerkungen sollen den Wert der vorliegenden Arbeit nicht in Frage stellen. Tatsächlich kann sich Thomas für seine starke Betonung der Selbstliebe und die praktischen Folgerungen, die er daraus zieht, nicht auf die Schrift berufen. Die von Thomas herangezogenen Schriftstellen werden mit Recht als unzureichend oder nicht zutreffend gekennzeichnet. Wertvoll sind vor allem die Folgerungen, die im letzten Kapitel aus dem Ergebnis gezogen werden für Moral, Seelsorge und christliche Frömmigkeit.

Bernhard Langemeyer OFM, Münster

Hägglund, Bengt, **Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition** (Lunds Universitets Arrsskrift, N. F. Avd. I. Bd. 51. Nr. 4). Lund, C. W. K. Gleerup (8⁰, 108 S.).

Vorliegende Schrift greift ein Thema auf, das bisher von der Lutherforschung ziemlich vernachlässigt worden ist: die Antwort Luthers auf die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie, ihrem Verhältnis zur Vernunfterkenntnis überhaupt und dem rationalen Charakter ihrer Aussagen. Die Scholastik, insbesondere auch der Ockhamismus, hatte diese Fragen ausführlich erörtert; und Luther bezieht sich in seinen Äußerungen immer wieder darauf. Verf. räumt deshalb der Darstellung der ockhamistischen Anschauungen über das Verhältnis von Philosophie und Theologie einen breiten Raum ein und beleuchtet von hier aus die Auffassung des Wittenberger Reformators. Nach einer kurzen Einführung in das Problem Theologie und Philosophie, wie es damals verstanden wurde, und der Feststellung, daß nach Luther beide in einem scharfen Gegensatz zueinander stehen, legt der erste Hauptteil ausführlich dar, wie sich dieser Gegensatz einmal auf das Gebiet der Erkenntnis bezieht, sodann auf die Art der Erkenntnis. Mit Hilfe der so gewonnenen Ergebnisse sucht Verf. im letzten Teil den eigentümlichen und nicht ganz durchsichtigen Standpunkt Luthers in der Frage nach der doppelten Wahrheit zu klären.

Die Schrift ist in einer klaren, verständlichen Sprache und mit wohltuender Sachlichkeit geschrieben. Verf. zeigt sich mit den Problemen der modernen Luther- und Ockhamsforschung wohl vertraut. Insbesondere hat er die neuesten Untersuchungen über Ockham, die uns seine Lehre in einem neuen Lichte zeigen, herangezogen und ihre Ergebnisse verwertet. Er zeichnet denn auch von den Anschauungen Ockhams und seiner Schüler über Theologie und Philosophie ein zutreffendes Bild und trifft manche Feststellung, die mit hergebrachten falschen Anschauungen aufräumt. So heißt es S. 34: „Occams theologische Erkenntnislehre bietet keineswegs das traditionelle Bild einer im Grunde skeptischen Anschauung, die auf empirische Erkenntnis einzelner Objekte eingestellt ist und — als Konzession an das Hergebrachte — durch den Gedanken von der bloßen Autorität als Ausgangspunkt der Theologie ergänzt wird. Seine Absicht ist vielmehr die, für die Arbeit der Theologie dadurch eine Basis zu schaffen, daß er ihre grundsätzliche Zusammengehörigkeit mit den natürlichen Voraussetzungen aller menschlichen Erkenntnis beweist."

Auch in den hier zur Erörterung stehenden Fragen lassen sich Berührungspunkte zwischen Luther und den Ockhamisten aufzeigen, wie Verf. immer wieder dartut; aber in ihrem grundlegenden theologischen Denken klafft doch zwischen ihnen ein tiefer Gegensatz. Das läßt gerade vorliegende Studie immer wieder mit aller Deutlichkeit erkennen. „Der Occamismus zeigt im großen und ganzen einen ungebrochenen Glauben an die Vernünftigkeit der Theologie. Zwar sind die entscheidenden theologischen Wahrheiten nur dem Glauben zugänglich, aber wenn es um das Durchdenken des Glaubens geht, benützt man die Philosophie" (S. 42). „Im Grunde liegt hier (bei Luther) dieselbe Einstellung vor

wie in der Rechtfertigungslehre: Das Verhängnis der Theologie besteht in der Vermengung von Vernunfterwägungen mit der offenbarten Wahrheit. Diese Vermengung drückt sich auch in den Versuchen der Nominalisten aus, eine Logik zu schaffen, die den Forderungen der Glaubenslehre entspricht. Luthers Auffassung bedeutet aber an diesem Punkte einen entschiedenen Bruch mit der occamistischen Tradition" (S. 54). Völlig verschieden ist auch der Glaubensbegriff bei den Ockhamisten und bei Luther. Man kann zwar bei beiden von einem Voluntarismus sprechen, darf aber nicht übersehen, daß damit jeweils etwas anderes, je Gegensätzliches ausgedrückt wird.

Man weist von katholischer Seite gern darauf hin, daß es verhängnisvoll gewesen sei, daß Luther die Scholastik nur in der Form des Ockhamismus kennengelernt habe (der Ockhamismus habe vor allem auch negativ auf Luther eingewirkt und seinen Protest verständlicherweise herausgefordert) und nicht als Thomismus, der ihm eine ganz andere Vorstellung von der katholischen Glaubenslehre hätte vermitteln können und ihn wahrscheinlich nicht in den Protest getrieben hätte. Doch vorliegende Studie zeigt wiederum deutlich, daß Luther Ockham und seine Schüler gerade auch und vor allem in dem ablehnt, worin sie sich dem Denken der Hochscholastik verhaftet erweisen.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Iserloh, Erwin, **Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham.** Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation. Mit einem Geleitwort von Josef Lortz. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Bd. 8.) Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1956 (gr. 8⁰, XL u. 286 S.). Gzl. DM 28,—.

Iserloh kommt von der Reformationsgeschichte her. Er hat es sich zur Aufgabe gesetzt, die These seines Lehrers Jos. Lortz von der „theologischen Unklarheit", „der Vorherrschaft formal-juridischen Denkens" in der katholischen Theologie um die Wende des 15./16. Jh. und zur Zeit Luthers, ihrem „Nicht-mehr-voll-katholisch-sein", ihrem verderblichen nominalistischen Charakter durch sorgfältige Einzelstudien zu unterbauen und zu begründen. Diesem Zwecke dienten seine beiden Untersuchungen „Die Eucharistie in der Darstellung des Johann Eck" (1951) und „Der Kampf um die Messe in den ersten Jahrzehnten der Auseinandersetzung mit Luther" (1952) (vgl. unsere Bespr. in: FranzStud 33 [1951] 435 ff.; 34 [1952] 437 ff.). In der vorliegenden Arbeit holt der Verf. weiter aus und sucht bis zur Wurzel des Übels vorzudringen. Das ist ihm Wilhelm Ockham und seine Theologie. Wer die echten nominalistischen Anschauungen kennenlernen will, so heißt es in dem einführenden Kapitel, darf sich nicht mit Biel begnügen, wie es bisher meist geschehen ist. „Der restaurative und kompilatorische Charakter des 15. Jahrhunderts rechtfertigen und fordern unser Zurückgehen auf Ockham, um hier an dem Ausgangspunkt klar zu erfassen, was in der folgenden Zeit wohl wirksam war, aber vielfach durch überkommene Gedanken verdeckt oder umgebogen wurde. Wir sollten endlich aufhören, uns von Biel sagen zu lassen, was Ockham gelehrt hat" (S. 10).

Aus den theologischen Erörterungen Ockhams greift Is. vier Themen heraus: „Christologie, Gnadenlehre, allgemeine Sakramentenlehre und die Lehre von der Eucharistie." Diese scheinen ihm am besten geeignet, die Theologie des Venerabilis Inceptor in ihrer Eigenart und in ihrer Bedeutung für die Reformation deutlich werden zu lassen. Bei der Darstellung hält er sich eng an den Text Ockhams und folgt genau seinen Gedankengängen. Es geht ihm darum, nicht nur zu zeigen, was er lehrt, sondern auch, „wie er es sagt, in welchem Zusammenhang es erscheint und welches Gewicht es bei ihm bekommt" (S. 26). Um dem Leser selbst ein Urteil zu ermöglichen, werden die sonst ja sehr schwer zugänglichen Texte in ihren wichtigsten Teilen in den Anmerkungen abgedruckt.

Die Ergebnisse, zu denen Is. in seiner Untersuchung gelangt, sind für Ockham wenig günstig. Verf. stellt fest: „daß die Darstellung der Lehre von Christus in der Auswahl der Probleme und in der Art ihrer Behandlung die geoffenbarte Wahrheit nicht adäquat in Griff bekommt. Über den primär logischen Fragen der Weisen und Möglichkeiten, das Geheimnis der Inkarnation auszusagen, wird dieses selbst als Tatsache und in seiner Bedeutung für unsere Erlösung nicht behandelt und auch wohl nicht gesehen. Erst recht ist die Bedeutung der Menschheit Christi als Werkzeug unserer Erlösung nicht erkannt" (S. 42). — In der Gnadenlehre „zeigt sich die nominalistische Grundhaltung von Ockhams Theologie in der Zerreißung des Seinszusammenhangs von verdienstlicher Tat und Lohn, von Sünde und Strafe, von der Erhebung in die Gottesgemeinschaft durch die Gnade und deren Erfüllung in der ewigen Seligkeit. Weil gratia creata nur noch ein Begriff war, nach dessen Seinsgehalt nicht mehr gefragt wurde, konnte man sich zu der Ansicht versteigen, Gott

könne einen, der mit ihr ausgerüstet ist, verdammen" (S. 132). — In der allgemeinen Sakramentenlehre läßt sich Ockhams Bestreben erkennen, auch hier mit möglichst Wenig an übernatürlicher Wirklichkeit auszukommen; sie macht deutlich, wie es ihm an echtem Verständnis für das Sakramentale mangelt. „Daß die Sakramente mit Christus in Kontakt bringen, eine Christusähnlichkeit vermitteln und Teilnahme gewähren am göttlichen Leben, liegt überhaupt außerhalb des Bewußtseins. Deshalb weiß diese Theologie auch mit dem sakramentalen Charakter nichts anzufangen" (S. 146 f). — Seine Eucharistielehre endlich ist trotz ihrer Ausführlichkeit — Is. verwendet auf ihre Darstellung nicht weniger als 140 Seiten — inhaltlich dürftig; sie beschränkt sich fast ganz auf die Lehre von der Transsubstantiation. Dabei steht das philosophische Problem des Verhältnisses von Substanz und Quantität beherrschend im Vordergrund. „Es fehlt nicht nur die Darlegung der Lehre von der Heiligen Schrift und der Kirchenväter, sondern dazu jede Erörterung über das Zeichen des Sakramentes, seine Beziehung zum Erlösungswerk Christi, über seine Wirkung, über Spender, Empfänger und die Vorbereitung auf das Sakrament. Wenn nicht notgedrungen immer wieder von ‚corpus Christi' die Rede wäre, würde in keinem Leser oder Hörer die Ahnung aufsteigen, daß es hier um etwas gehen könnte, das sein Eigenstes, nämlich sein Heil betrifft. Geschweige denn, daß irgendwo ausgesprochen wäre: Hier geht es um das Vermächtnis Christi, um die Liebestat, durch die er es möglich gemacht hat, daß sein Erlösungswerk immer wieder gegenwärtig wird und wir in dieses Geheimnis hineingezogen werden können. Nicht eine blasse Erinnerung an die Passion des Herrn wird lebendig ... Von der Messe, vom Opfer, von der memoria, recordatio oder representatio passionis, von der Gegenwart des Christus passus u. a. ist bei Ockham überhaupt nicht die Rede" (S. 273). — Für Luther ist Ockhams Theologie in doppelter Weise bedeutsam geworden: negativ, indem manche seiner Aufstellungen den reformatorischen Protest herausfordern mußten, positiv, indem er so manchen Gedanken der religiösen Neuerer vorgearbeitet hat.

Abschließend bezeichnet Is. Ockhams Theologie als durchaus destruktiv in ihrer Wirkung. „Diese scheint mir zu liegen in der nominalistischen, d. h. der von der Offenbarung losgelösten Weise des theologischen Denkens, in der Unterschlagung zentraler Offenbarungswahrheiten, in der Unverbindlichkeit und Anonymität, mit der der Theologe sich und sein Leben aus seinem Theologisieren herausnimmt, in der Leichtfertigkeit, mit der er gewagte Thesen entwickelt, sie stehen läßt, und sich selbst dann durch ein Bekenntnis zur Autorität der Kirche gleichsam ein Alibi verschafft, damit aber letzthin den Raum unabdingbar festliegender Wahrheiten verläßt und auf das Gebiet bloßer Meinungen hinüberwechselt, in all diesen und der damit verbundenen inneren Auszehrung, die durchaus mit Korrektheit gepaart sein kann" (S. 283).

Jos. Lortz hat der Studie eine umfangreiche Einleitung von 28 Seiten vorausgeschickt. Unter Berücksichtigung der Ergebnisse Iserlohs verbreitet er sich hier in grundsätzlichen Erörterungen über die Maßstäbe zur Beurteilung und Wertung Ockhams, seiner Theologie und seines Einflusses auf die Reformation. Zu einem guten Teil sind seine Ausführungen an den leider zu früh verstorbenen Ockham-Forscher P. Philotheus Böhner gerichtet.

Es liegt uns fern, hier Ockham als Theologen zu verteidigen oder gar zu rühmen. Was er an Theologie bietet, ist in der Tat wenig. Aber man muß doch auch folgendes bedenken: Wollte denn Ockham überhaupt eine Summe der Theologie schreiben, uns eine Zusammenfassung seiner theologischen Anschauungen geben? Die Urteile Iserlohs setzen das offenbar voraus. Ein Blick in Ockhams systematische Schriften zeigt aber, daß das nicht seine Absicht war. Er wollte keinen geschlossenen Sentenzenkommentar verfassen, sondern nur Quaestiones selectae vorlegen, „ausgewählte Fragen zu den in den Sentenzenbüchern behandelten Stoffen", wie auch Is. selbst hervorhebt (S. 16). Ockham hat nun solche Fragen ausgewählt, in denen er über seine Vorgänger hinaus etwas Neues oder Bedeutsames sagen zu können glaubte. Darunter befinden sich auch einige theologische Themen; aber sein Hauptinteresse ist philosophisch ausgerichtet, näherhin logisch-erkenntnistheoretisch. Mit Vorliebe greift er philosophische Probleme auf, die sich ihm im Anschluß an Glaubenswahrheiten oder allgemein angenommene theologische Lehren aufdrängen. Es geht nun nicht an, auf Grund dieser verhältnismäßig wenigen theologischen Aussagen in seinen Quaestiones selectae eine Art Theologie Ockhams zu entwerfen und dann ihre Mangelhaftigkeit, Lückenhaftigkeit, ihre Dürftigkeit an theologischem Gehalt, „die Unterschlagung zentraler Offenbarungswahrheiten" und ähnliches zu rügen und sich darüber zu entrüsten. Gewiß, die Auswahl der Fragen, die Art ihrer Behandlung, die immer wieder hervortretenden Ideen und Gedankengänge, die Tatsache, daß ihn als Wissenschaftler die positive Darlegung der Glaubenslehre und ihre Begründung weniger interessierte als die Behandlung der dabei sich ergebenden philosophischen Probleme, das Vor-

herrschen der formal-logischen Betrachtungsweise, all das wirft ein bezeichnendes Licht auf den Venerabilis Inceptor und ist wohl geeignet, uns die Eigenart seines Denkens und seine geistige Grundhaltung erkennen zu lassen. Und wir geben gern zu, daß Iserloh und Lortz hier vieles richtig gesehen und treffend gekennzeichnet haben. Nur scheint uns ihre Beurteilung Ockhams insgesamt als auch in einzelnen Punkten doch zu einseitig negativ ausgefallen zu sein. Ob nicht die kritische, rein negativ ausgerichtete Einstellung, mit der sie an ihr Thema herangegangen sind, zuweilen ihren Blick getrübt hat?

So beanstandet es Lortz unter Hinweis auf die Aufführungen Iserlohs und bezeichnet es als eine *„Übersteigerung — die eine entscheidende Grundlage der Anschauungen Ockhams ausdrückt — von der Gegenseite her abermals betont, wenn nämlich Ockham behauptet: wenn Gott mit der Zweitursache zusammen wirkt, handelt er unmittelbar und nicht mittels der causa secunda, wie er auch jederzeit allein ohne diese die Wirkung hervorbringen kann“* (S. XXVII). Man fragt sich hier, welche Vorstellung vom göttlichen Konkurs Lortz seiner Kritik zugrunde legt, offenbar die des Durandus, der schreibt: *„Dicendum est aliter, quod ea, quae fiunt a Deo mediantibus causis secundis, non fiunt ab eo immediate“* (Sent. II, d. 1, q. 5). Aber mit dieser Auffassung stand Durandus schon zu seiner Zeit ziemlich allein da, und die Theologen der folgenden Jahrhunderte haben seine Meinung entschieden abgelehnt. Wenn Ockham also den unmittelbaren Konkurs Gottes lehrt, so vertritt er die sententia communis, und es liegt kein Grund vor, hier von einer „Übersteigerung“ zu sprechen, die eine „entscheidende Grundlage der Anschauungen Ockhams“ ausdrücke. — Auch der zweite Satz, den L. rügt, daß nämlich Gott alles, was er mit Hilfe der causae secundae wirkt, auch ohne sie hervorbringen kann, ist Gemeingut der Scholastik; nur scheint er bei Ockham ein besonderes Gewicht zu erhalten. Und das ist es, was Is. ihm vorwirft. Er sieht hier ein charakteristisches Beispiel, *„wie Ockham von der Grenze, von der Ausnahme her denkt. Weil Gott die Wirkung der causa secunda aufheben, den Effekt allein hervorbringen kann und er dies faktisch in einzelnen wunderbaren Fällen tut, läßt sich nach Ockham nur das post hoc, und nicht das propter hoc, beweisen“* (S. 143).

Neben kurzen Bemerkungen, in denen Ockham von dieser Möglichkeit spricht, sind es vor allem zwei Stellen, auf die Is. immer wieder hinweist. Der erste Text lautet: *„Et quando dicitur quod actus voluntatis est in potestate voluntatis: si intelligitur sic, quod non potest impediri, hoc nullus christianus habet concedere, licet philosophus habet eam concedere, qui non ponit deum immediate aliquid causare in istis inferioribus, sed christianus, qui habet ponere, quod Deus concurrit in omni actione immediate, habet ponere, quod Deo non coagente cum voluntate voluntas nullum actum elicit, quia deficit causa partialis necessario requisita, sed tamen actus voluntatis sic est in potestate voluntatis, quod per nullum creatum potest actus suus simpliciter impediri“* (S. 7).

Is. interpretiert diese Stelle so: *„Alles, was Gott als Erstursache mit Hilfe einer Zweitursache wirkt, kann er unmittelbar verursachen, ein Axiom, das Ockham zu der Konsequenz führt, daß ein Christ den Satz des Aristoteles, der Willensakt stehe in der Gewalt des Willens und könne von außen nicht behindert werden, nicht vertreten könne. Denn ein Christ müsse immer damit rechnen, daß Gott die Tätigkeit der Zweitursachen suspendieren und die Wirkung unmittelbar hervorbringen kann“* (S. 7).

Doch wer diese Auslegung mit dem lateinischen Text vergleicht, erkennt bald, daß dort etwas anderes ausgesagt ist. Es heißt hier: Den Satz, daß der Willensakt in der Gewalt des Willens stehe, in dem Sinne, daß er von außen nicht behindert werden könne, kann der heidnische Philosoph (Aristoteles), der kein unmittelbares Wirken Gottes in der Welt kennt, ohne weiteres bejahen. Der Christ aber, der um die göttliche Mitwirkung bei jedem geschöpflichen Handeln weiß, kann diesen Satz nicht schlechthin unterschreiben; denn wenn Gott seine Mitwirkung entzöge, wäre dem geschöpflichen Willen kein Akt möglich. Der Satz gilt also nur in dem Sinne, daß der Wille daran von keiner geschöpflichen Ursache gehindert werden kann. — Daß Gott die Zweitursachen suspendieren und die Wirkung unmittelbar hervorbringen kann, davon ist an dieser Stelle keine Rede; es heißt hier stets: *„concurrere immediate“*, *„coagere“*.

Der zweite Text lautet: *„Et ex hoc sequitur, quod non potest demonstrari, quod aliquis effectus producitur a causa secunda, quia licet semper ad approximationem ignis ad combustibile sequatur combustio: cum hoc tamen potest stare, quod ignis non sit eius causa, quia Deus potuit ordinasse, quod semper ad praesentiam ignis passo approximato ipse solus causaret combustionem . . . Ideo non est mirabile, si non potest demonstrari quod aliquid sit causa“* (S. 7 u. 143). Zum rechten Verständnis dieser Stelle ist zu beachten, daß Ockham nur ein „non potest demonstrari“ behauptet. Bekanntlich stellt Ockham an die demonstrabilitas sehr hohe Anforderungen: Es müssen nicht nur die Prämissen wahr sein und der Zusammenhang zwischen ihnen und der Schlußfolgerung notwendig, sondern die Prämissen selbst müssen ebenfalls notwendige Sätze sein (vgl.

Webering, The Theorie of Demonstration according to William Ockham, St. Bonaventure 1953). Weil nun hier ein wunderbares Eingreifen Gottes möglich ist, fehlt die Grundlage, um hier von einer demonstrabilitas zu sprechen. Man vergleiche dazu, was Hochstetter (Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, Berlin 1927, S. 150 f.) schreibt: „Unter ausdrücklicher Ablehnung der arabischen Quellen entstammenden Meinung einer unmittelbaren Alleinwirksamkeit Gottes (causa prima) mit Übergehung der Natururachen (causae secundae), in der Ockham sich mit der Mehrheit der philosophischen und kirchlichen Autoritäten in Übereinstimmung weiß, wie der neuplatonischen, zuletzt noch von Durand vertretenen These einer nur durch die causae secundae vermittelten Kausalität Gottes, bestimmt Ockham im Anschluß an die Tradition das Verhältnis beider dahin, daß bei jedem Effekt naturaliter Gott und eine Naturursache gleichzeitige unmittelbare Teilursachen sind, wenngleich supernaturaliter Gott alleinige Totalursache sein und die natürliche Ursache fehlen kann — aber nicht umgekehrt."

Bei der Behandlung der „Freiheit des Willens als Prinzip der Moralität" in dem Abschnitt über die Gnadenlehre zitiert Is. folgenden Text (S. 47, Anm. 12): „*Ad aliud dico, quod ex hoc, quod (actus) praecise est conformis rationi rectae, non est virtuosus, quia si Deus faceret in voluntate mea actum conformem rationi rectae voluntate nihil agente, non esset ille actus meritorius vel virtuosus: et ideo requiritur ad bonitatem actus, quod sit in potestate voluntatis habentis talem actum . . .*" Is. zieht aus diesem Text den Schluß: „*das Handeln wird (nach Ockham) moralisch gut nicht durch seine Übereinstimmung mit der recta ratio, durch sein Ziel oder einen anderen Umstand, sondern allein durch seine Freiwilligkeit*" (ebd.).

Diese Folgerung hat aber in dem angeführten Text keinerlei Stütze. Wenn Ockham von Sittlichkeit spricht, meint er stets die formelle Sittlichkeit, die also nur freien menschlichen Handlungen zukommt. Er behauptet hier nun, daß für die formelle Sittlichkeit die Freiheit des Aktes grundlegend sei, grundlegender als alle übrigen Erfordernisse: Übereinstimmung mit der recta ratio, Umstände, Ziel; denn eine Handlung, die wohl materiell mit der recta ratio übereinstimmte, aber ohne jede Beteiligung des Willens zustandekäme, könne dem Menschen nicht als lobwürdig oder tadelnswert angerechnet werden. Daß das menschliche Handeln nicht allein durch seine Freiwilligkeit moralisch gut wird, spricht Ockham an dieser und an anderen Stellen deutlich genug aus; ja Is. selbst schreibt ein paar Seiten weiter (S. 53): „*Ein Akt des freien Willens ist also (nach Ockham) an sich noch kein moralisch guter Akt. Genügen zu jenem die Erfassung des Gegenstandes durch den Intellekt, der Wille selbst und die Mitwirkung Gottes als Erstursache, so sind zu diesem noch erforderlich die recta ratio, d. h. das Anstreben des Gebotenen um des Gebotenen willen, und die rechten Umstände.*"

S. 47 zitiert Is. folgenden Text: „*Praeterea nullus actus est virtuosus vel viciosus, nisi sit voluntarius et in potestate voluntatis, quia peccatum adeo est voluntarium (quod nisi esset voluntarium, non esset peccatum secundum Augustinum), sed actus alius ab actu voluntatis primo potest esse in potestate voluntatis et postea non, puta quando aliquis dimisit se voluntarie in praecipicium et postea poenitet et habet actum nolendi illum descensum meritorie propter Deum, sed in descendendo* (Druckausgabe: *non descendere*) *non est in potestate voluntatis, ergo iste descensus non est necessario viciosus!*" Is. gibt dazu folgende Erklärung: „*Daß nur die Freiwilligkeit die Sündhaftigkeit oder den Tugendcharakter einer Handlung ausmacht, zeigt Ockham schließlich an folgendem Beispiel: Es stürzt sich jemand in einen Abgrund und bereut dann während des Sturzes seine Tat. Dieser Akt, den Sturz nicht zu wollen, sei dann verdienstlich, wobei aber das Nichtherabstürzen nicht in der Gewalt des Willens liege.*"

Auch diese Auslegung müssen wir als unzutreffend zurückweisen. Ockham spricht hier davon, daß ein Akt nur dann als (formell) sittlich gut oder schlecht angesehen werden kann, wenn er freiwillig ist, in der Gewalt des Willens steht. Äußere Handlungen, die sich über eine gewisse Zeit hin erstrecken, können nun zuerst vom Willen gewollt und verursacht sein, dann aber vom Willen mißbilligt werden, ohne daß es ihm noch möglich wäre, den weiteren Verlauf der äußeren Handlung aufzuhalten. Sobald der Wille aber die böse Tat wirksam bereut hat, wird ihm die nicht mehr seiner Macht unterstehende äußere Handlung auch nicht mehr als Sünde angerechnet. — „Actum nolendi meritorie propter Deum" bedeutet hier offenbar bei Ockham: „wahre Reue Gottes wegen", eine Reue also, die alle Bedingungen erfüllt, die zur Disposition auf die Rechtfertigung (meritum de congruo) erforderlich sind. — Ockham folgert daraus, wie aus dem hier nicht mehr mitgeteilten weiteren Text hervorgeht, daß dem äußeren Akt unabhängig von dem guten oder bösen Willensentschluß keine eigene Sittlichkeit zukommt.

Daß Ockham bei seinen ethischen Erörterungen immer nur die formelle Sittlichkeit im Auge hat und darüber die materielle sittliche Güte in den Dingen und Handlungsweisen vernachlässigt, ist freilich bezeichnend für den Venerabilis Inceptor, und wir geben Is. recht, wenn er schreibt, „daß die seinsmäßige Begründung des Guten und die objektiven Werte bei Ockham keine Rolle spielen", daß es ihm nicht so sehr darum geht, „Werte zu verwirklichen, als vielmehr Gebote zu erfüllen" (S. 66). Insofern können und müssen wir von einem Formalismus in der Ethik Ockhams sprechen.

Is. weiß, daß er sich mit seiner scharfen, ganz und gar negativen Beurteilung Ockhams in Gegensatz stellt zu vielen bedeutenden neueren Ockham-Forschern, wie Böhner, Hochstetter, Vignaux, Moody u. a., die zu einer wesentlich positiveren Beurteilung Ockhams gelangt sind. Er setzt sich in seiner Studie mit ihnen immer wieder auseinander. Wir können hier nicht näher darauf eingehen. Wir möchten in diesem Zusammenhange nur auf einige Äußerungen Pelsters hinweisen. Pelster, der Ockham gewiß kritisch gegenüberstand, warnt davor, im Nominalismus die „bête noire" zu sehen, „der man alles Unheil in der Kirche Gottes aufbürden kann" (Schol 17 [1942] 127). Er schreibt an anderer Stelle: „Auch im Nominalismus liegen manche sehr wertvolle Keime, und in manchen Punkten wie . . . in der Leugnung der „demonstrabilitas" mancher Thesen muß man sehr zusehen, was eigentlich gemeint ist, um den Verfassern kein Unrecht zu tun" (ebd. 2 [1927] 133). „Der Nominalismus ockhamistischer Prägung nahm 200 Jahre lang eine, wenn nicht beherrschende, so doch achtunggebietende und kraftvolle Stellung in Philosophie und Theologie in Paris ein. Oxford und eine große Zahl der deutschen Universitäten standen unter seinem Zeichen. Das allein ist Grund genug, ihn nicht nur rein negativ als eine Verirrung zu betrachten, sondern auch positiv den Werten nachzugehen, die ihn trotz mancher innerer Fehler zu einer solchen Kraftentfaltung befähigten" (ebd. 17 [1942] 85). Pelster gibt die Anregung, „daß man bei aller Anerkennung der Schwächen des Systems und auch seiner Gefährlichkeit einmal darangehe, die Theologie Ockhams exakt dazustellen und auch positiv im einzelnen zu werten. Die Schwächen, auf ihr rechtes Maß zurückgeführt, werden dann um so klarer hervortreten. Wenn so hervorragende und orthodoxe Theologen wie Suarez und zumal de Lugo mehr als einen Gedanken Ockhams aufgenommen haben, so zeugt dies davon, daß auch Positives und bleibend Wertvolles durch ihn geschaffen wurde" (ebd. 88).

Diesen Versuch, auch das Positive bei Ockham herauszuarbeiten, vermissen wir bei Iserloh weitgehend. Im übrigen beurteilen wir seine Studie durchaus als eine beachtenswerte Leistung. Verf. zeigt sich, wie das Einleitungskapitel erkennen läßt, mit den literarkritischen Problemen der neueren Ockhamforschung wohlvertraut. Als Textgrundlage dienen ihm nicht die kritisch nicht immer einwandfreien alten Drucke, sondern die besten Ockham-Hss. Erfreulicherweise ist er in der Mitteilung der sonst so schwer zugänglichen Texte sehr freigebig. Niemand, der sich mit der Theologie der Spätscholastik beschäftigt, kann an diesem Werk vorübergehen. Valens Heynck OFM, Paderborn

Jellouschek, Prof. Dr. Carl Johann, **Die ältesten Wiener Theologen und das Dogma vom Jahre 1950.** Inaugurationsvortrag, gehalten am 10. November 1955. Wien, Verlag Adolf Holzhausens Nfg, 1956 (gr. 8⁰, 28 S.).

Dieser Inaugurationsvortrag des dzt. Rektors der Wiener Universität handelt über die Assumpta-Lehre vor allem der beiden Wiener Universitätsprofessoren Heinrich von Langenstein und Heinrich Totting von Oyta, beide führende Gelehrte aus der Gründungszeit der Wiener theologischen Fakultät. Sie gehören somit dem Ende des 14. Jahrh. an; beide starben 1397. Als Quellen einer solchen Untersuchung kommen vornehmlich Sermones auf das Fest Mariä Himmelfahrt in Betracht. Es handelt sich dabei um Universitätspredigten, die an gewissen kirchlichen Festen vor der beim Gottesdienst versammelten Universität in lateinischer Sprache gehalten wurden. So ist es verständlich, daß sie mehr auf tiefere theologische Belehrung über das betreffende Festgeheimnis als auf fromme Erbauung ausgingen und nicht selten mit ihren breiten schulmäßigen Erörterungen förmliche theologische Abhandlungen darstellten. Das Predigtamt oblag an solchen Festtagen den Mitgliedern des theologischen Lehrkörpers. Die Reihe der Theologen, die über Marias Himmelfahrt predigten, eröffneten Heinrich von Langenstein und Heinrich Totting von Oyta.

Langenstein stellt in seiner Predigt, die im Jahre 1385 gehalten worden ist, das Prinzip auf, daß Maria wegen ihrer persönlichen Würdigkeit als Gottesmutter mit einzigartigen Vorrechten ausgestattet war. Dabei denkt er nicht an eine Ausnahme von dem allgemeinen Todesgesetz, sondern an die Frage, ob Marias Leib bald nach ihrem Tode

wieder mit der Seele vereinigt wurde oder ob er noch in der Erde ruht. In der Beantwortung dieser Frage, in der er sehr behutsam vorgeht, stützt er sich vor allem auf die pseudoaugustinische Schrift Liber de assumptione BMV., die wegen des Schweigens der Hl. Schrift und der ältesten Überlieferung sowie aus Mißtrauen gegen apokryphe Erzählungen den Weg der theologischen Reflexion beschreitet. Die Lehre des heutigen Dogmas verdient nach L. vor anderen Meinungen den Vorzug wegen ihrer höheren Wahrscheinlichkeit. In seiner um 1390 (nicht 1490) verfaßten Abhandlung De macula Bernhardi erklärt er in bezug auf Marias leibliche Himmelfahrt rundweg, es könne wegen der Person und wegen der Stellung der Gottesmutter für einen Christen mit reifem Urteil hierüber keinen Zweifel geben. Seine spekulative Begründung stützt sich vor allem auf Marias Gottesmutterschaft, ihre immerwährende Jungfräulichkeit sowie ihre Dienstleistung im Hinblick auf den Erlöser und sein Werk. Nachdrücklich beruft sich L. für seine Auffassung aber auch auf die liturgische Festfeier. Dabei hebt er besonders die im Sacramentarium Gregorianum enthaltene Kollekte „Veneranda" hervor, in der gesagt wird, daß Maria nach ihrem Ableben von den Banden des Todes nicht niedergehalten werden konnte. In diesem Zusammenhang bekennt er sich auch zur Unbefleckten Empfängnis. Im Gegensatz zu Heinrich Totting läßt aber L. die apokryphen Berichte nicht einfach beiseite, sondern möchte ihnen doch einen gewissen geschichtlichen Wert beimessen. Als weitere Argumente werden genannt das Fehlen von Reliquien sowie Marias Mittlerschaft, derzufolge Marias leibhafte Gegenwart bei ihrem Sohne angemessen erscheint, damit sie ihre Fürsprache für die Sünder um so wirksamer gestalten könne.

Ausführlicher noch als bei L. kommen die Beweisgründe Ps.-Augustins in zwei Mariä-Himmelfahrt-Predigten Oytas zur Darstellung. Dieser stellt drei Sätze zur Beantwortung der Frage auf, wie Gott über Marias Leib bei ihrem Tode verfügt habe: 1. Der Glaube an die leibliche Aufnahme Marias ist nicht heilsnotwendig; 2. es entspricht allem Anschein nach der Frömmigkeit, daß die Christen der bejahenden Sentenz beipflichten; 3. wenn auch manche Beweisgründe Ps.-Augustins nicht als zwingend erscheinen, so können sie doch als hinreichend gelten. Aus dem 15. Jahrh. macht Verf. noch eine Reihe Theologen kurz namhaft, die sich zugunsten dieses „frommen Glaubens" aussprechen, so Johann von Retz († nach 1404), Nikolaus von Dinkelsbühl († 1433), Berthold de Vienna, Petrus Reicher von Pyrawart († 1436), Johann Geuss von Teining († 1440), Nikolaus von Graz († 1444), Stephan von Eggenburg († 1450), Thomas Ebendorfer († 1464) u. a.

So zeigt die Schrift, welch lebhaftes Interesse der leiblichen Himmelfahrt der Gottesmutter im 14. Jahrh. besonders an der Wiener Universität entgegengebracht wurde, welche Theologen sich mit ihr beschäftigten, welche Beweise man zu ihrer Rechtfertigung bevorzugte, mit welcher Gewissenhaftigkeit das Für und Wider diskutiert wurde und welchen Gewißheitsgrad man dieser Lehre zuerkannte. Sie liefert damit einen wertvollen Beitrag zu unserer Kenntnis der Lehrentwicklung des neuen Mariendogmas im 14. und 15. Jahrhundert.

Julian Kaup OFM, Paderborn.

Ambrosius Catharinus O. Pr., **Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae** adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata (1520). Hrsg. v. Josef Schweizer (Corpus Catholicorum, H. 27). Münster, Aschendorff, 1956 (gr. 8⁰, XXVIII u. 372 S.) kart. DM 31,25.

Jos. Schweizer schenkte uns 1910 die erste Monographie über Ambrosius Catharinus de Politi, diesen streitbaren und während seines ganzen Lebens viel angefeindeten Theologen, der als gefeierter Jurist 1517 unter dem Eindruck der Lektüre der Schriften Savonarolas in den Dominikanerorden eintrat, eine reiche schriftstellerische Tätigkeit entfaltete und später auf dem Konzil von Trient eine große Rolle spielte. Mit dem vorliegenden Bande legt nun Schw. sein Lebenswerk vor, eine kritische Neuausgabe der ersten und bedeutendsten Schrift, die Catharinus gegen Luther veröffentlicht hat. Infolge der widrigen Zeitverhältnisse konnte der Band, der bereits kurz vor Ausbruch des letzten Weltkrieges im Ms fertiggestellt war, erst jetzt erscheinen. Die Drucklegung besorgte für den inzwischen verstorbenen Herausgeber (1952 als Pfarrer von Wimpach, Württemberg) der Bonner Privatdozent A. Franzen. Er hat das Ms im wesentlichen unverändert gelassen, insbesondere den Text mit seinem Apparat, in der Einleitung aber den Abschnitt „Der Verfasser und seine Werke" ganz neu geschrieben, da die Darstellung Schweizers nicht mehr dem Stande der Forschung entsprach.

Die Apologia des Catharinus ist deshalb besonders bedeutsam, weil sie zu den ersten katholischen Gegenschriften größeren Umfangs gehört, die sich noch mit dem Luther der ersten Reformationsjahre auseinandersetzen. Catharinus berücksichtigt die bis zu Beginn des Jahres 1520 erschienenen Schriften Luthers: vor allem bezieht er sich immer wieder auf Luthers heftige und beleidigende Antwort an den Magister s. Palatii, den Dominikaner Silvester Prierias. Ihrem Hauptinhalt nach handelt seine Apologie über den Primat des Papstes und die Autorität der Kirche, u. a. über die Stellung des Papstes zum Konzil, über die päpstliche Unfehlbarkeit (gegen Luthers 13. These der Leipziger Disputation). Daneben kommt auch die Lehre vom Ablaß, vom Bußsakrament und vom Fegefeuer in ihrer Bestreitung durch Luther ausführlich zur Sprache. Das Schlußkapitel gibt eine geordnete Übersicht über die wichtigsten gegen die Kirchenlehre verstoßenden Sätze Luthers, soweit sie in der Apologie behandelt sind; ferner eine Zusammenstellung seiner sonstigen Irrtümer und Widersprüche, endlich einen Nachtrag mit einer Erörterung der Lehre vom thesaurus Ecclesiae. Dem ganzen Werk vorausgeschickt ist eine breite Darstellung der „Kunstgriffe und Tricks", der sich Luther nach Catharinus bedient, um das Christenvolk zu täuschen: „seine Doppelzüngigkeit und Wankelmütigkeit, mit der er heute so und morgen anders redet", seine „Berufung auf ein allgemeines Konzil, die gar nicht aufrichtig von ihm gemeint ist", sein „ständiger Hinweis auf die moralische Schlechtigkeit einzelner Träger der kirchlichen Gewalt, durch den er im Grunde nur die kirchliche Gewalt selbst treffen will", seine „Ausspielung nationaler Leidenschaften zum Schaden für die Kirche", seine „ständige Herabsetzung der großen Theologen und der herkömmlichen Theologie, durch die er seine eigene Theologie herausstreichen will", „seine Schmähreden, durch deren ständige Wiederholung er die Ungebildeten irre machen will", „sein falsches Ausspielen der Autorität des hl. Augustinus gegen Thomas, Bonaventura und andere Theologen", „sein Ausspielen der Kirchenväter gegen die scholastischen Theologen in der Schriftauslegung und seine Verwerfung der Philosophie in der Theologie", seine „Verleumdung der Gegner und die Verbreitung von Lügen über sie", seine „Taktik, die Aufmerksamkeit seiner Leser von den hauptsächlichsten Streitpunkten auf Nebensächlichkeiten abzulenken", seine „Anmaßung, mit der er sich über alles ein Urteil erlaubt, wenn er auch nichts von der Sache versteht" (11—83; vgl. auch S. XVI).

„Methodisch bedient sich Catharinus eines Stils, der ein Mittelding zwischen populärer und wissenschaftlicher Behandlungsweise darstellt. Er mied die nüchterne scholastische Aneinanderreihung von Argumenten und Gegenargumenten. Vielmehr ahmte er die Form des Zwiegesprächs nach, das schon Silvester Prierias in seinem „Dialogus" versucht hatte. Er nahm Zitat für Zitat aus Luthers Schriften vor und unterhielt sich mit seinem Gegner über sie. Dabei ließ er seiner Disputationslust einen weiten Spielraum. Die humanistische Färbung ist unverkennbar. Manche Partien wirken geradezu dramatisch. Populäre Schreibweise wechselt mit rein wissenschaftlich gehaltenen Abschnitten. Sein Stil hat etwas von der Art Luthers an sich" (S. XV). Catharinus will Luther mit gleicher Münze heimzahlen; darum die kräftige, leidenschaftliche, ja ausfällige Sprache, voll von ironischen und sarkastischen Bemerkungen. Dem in allem maßlosen, einfachhin kühne Behauptungen aufstellenden und vor keiner groben Beschimpfung zurückschreckenden Wittenberger Neuerer darf man, das ist seine Meinung, nicht mit vornehmer Sachlichkeit und ruhiger, nüchterner Darlegung der katholischen Glaubenslehre und ihrer Begründung entgegentreten.

Zur Beurteilung der Schrift ist zu beachten, daß sie keine wissenschaftlichen Ziele verfolgt, sondern eben eine Gelegenheits- und Kampfschrift sein will, darauf angelegt, auf weitere Kreise zu wirken, ihnen den glaubenswidrigen Charakter der Aufstellungen Luthers eindrucksvoll vor Augen zu führen. Und dieses Ziel hat sie ohne Zweifel erreicht, wie die günstige Aufnahme, die sie damals in katholischen Kreisen fand (wenn auch nicht bei allen), erkennen läßt. Dogmen- und theologiegeschichtlich gesehen, ist die Apologie weniger bedeutsam, wenn auch nicht uninteressant. Bemerkenswert sind die Ausführungen im ersten Buch über den Gebrauch der Philosophie in der Theologie (52—62) und über die Autorität des hl. Thomas von Aquin (62—72). Überhaupt fällt auf, wie häufig Thomas genannt und auf seine Lehre Bezug genommen wird. Da Prierias wegen seines engen Anschlusses an den Aquinaten von Luther mit den gröbsten Schimpfworten bedacht worden war, nennt sich Catharinus mit Stolz einen Thomisten und rechnet es sich zum Ruhm an, sich zu seinem großen Ordenslehrer bekennen und ihn gegen die ungerechten und maßlosen Angriffe des Wittenberger Reformators verteidigen zu können. Mit Thomas zusammen wird fast stets auch St. Bonaventura genannt und ebenfalls gegen Luther in Schutz genommen. Gegen den Seraphischen Lehrer hegt Catharinus offenbar eine tiefe Verehrung; er schreibt an einer Stelle (S. 288): „quasi hanc opinionem non sint secuti divus et numquam satis laudatus (Deum invoco, quod ex corde ita sentiens et non gratia favoris ullius aucupandi hominum sic loquor) gloriosus Bonaventura . . ." Duns Scotus wird nur viermal erwähnt,

und zwar nur bei den Ausführungen über die scholastischen Theologen im ersten Buch. Bei der Darlegung und Begründung sachlicher Probleme zitiert er ihn nie; offenbar kannte sich Catharinus, der damals ja erst wenige Jahre Theologie studiert hatte, in dessen Lehre nicht aus. Ausdrücklich verwahrt er sich gegen eine übertriebene und engstirnige Schulgebundenheit: „. . . sicut scriptum est: ‚Ego Apollo, ego Pauli, ego vero Cephae' et ut fieri a plerisque videmus modo: ego Thomae, ego Scoti, ego Ockham vel Gregorii, et eo modo redacti iam sumus, ut non liceat propter has sectas pernitiosas cuiusquam sancti laudare doctrinam, quasi non possit laudari unus et merito sine alterius iniuria" (S. 63). Man erinnert sich hier an eine ähnliche Stelle im „Scrutinium divinae Scripturae" (1522) des süddeutschen Kontroverstheologen Caspar Schatzgeyer OFM (vgl. Corp. Cath. 5, S. 23) oder auch an die scharfen Ausführungen des spanischen Franziskaners Alfons de Castro in seinem 1534 erschienenen Werk „Adversus omnes haereses" über die unwürdige und sklavische Abhängigkeit mancher Theologen, die sich Thomisten, Scotisten und Ockhamisten nennen, von ihrem Schulhaupt (vgl. lib. I, f. 14 b).

Dankenswerterweise hat der Herausgeber dem Text der Apologie, der hier in einem klaren, gefälligen und gut gegliederten Druckbild vorgelegt wird, zahlreiche wertvolle Anmerkungen beigegeben, worin er den Fundort der von Catharinus zitierten Literatur nachweist und durch sonstige Hinweise und Belege dessen Ausführungen erläutert. Offenbar hat er auf diese nicht selten äußerst schwierige Aufgabe (zumeist werden von Catharinus nur die Namen der Theologen und Väter ohne Angabe der Schriften genannt) große Mühe und viel Zeit verwandt. Man muß diese seine Editortätigkeit als eine hervorragende Leistung bezeichnen. Gelegentlich bleiben hier freilich einige Wünsche offen. So hätten zu den dogmengeschichtlich bemerkenswerten Erörterungen über die Behauptung Luthers: „Secunda haeretica, licet usitata sententia: sacramenta novae legis iustificantem his gratiam dare, qui non ponunt obicem" (S. 284 ff.) und zu dem damit zusammenhängenden Satz des Prierias: „attriti virtute clavium iuxta sanctorum interpretationem fiunt contriti" (S. 287 f.) andere Belegstellen aus den mittelalterlichen Autoren und neuere Literatur zu dieser Frage angeführt werden müssen. In seiner 1520 erschienenen Schrift „Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per Bullam Leonis X novissime damnatorum" hat Luther die These von der Kausalität der Sakramente ex opere operato als eine Erfindung des Scotus hingestellt (vgl. unsere Studie in: FranzStud 24 [1937] 165—175). Befremdlich und nicht zu billigen ist, daß Schweizer Bonaventura, den Catharinus so häufig anführt, nicht nach der heute allein in Frage kommenden kritischen Ausgabe von Quaracchi zitiert, sondern nach der älteren Gesamtausgabe von Paris, die heute kaum noch jemandem zugänglich sein wird. Ohne Nutzen, ja irreführend sind darum die Bandangaben mit Seitenzahl bei den Belegstellen zu Bonaventura, da der Leser selbstverständlich an die Quaracchi-Ausgabe denkt, dann aber beim Nachschlagen enttäuscht ist, bis er schließlich im Literaturverzeichnis entdeckt, daß eine ältere Ausgabe gemeint ist. Valens Heynck OFM, Paderborn

Königbauer, Ludwig, **Das Menschenbild bei Franz von Sales** (Studien zur Gesch. d. kath. Moraltheologie, 3 Bd.). Regensburg, Pustet, 1955 (8°, 335 S.) brosch.

Das Buch will eine Gesamtschau der Lehre vom Menschen bieten, wie sie uns in den Schriften und Briefen des Franz von Sales entgegentritt. Franz von Sales war kein Systematiker. Daher hat der Verfasser selbst ein Aufbauschema entworfen, um das umfangreiche Material zu ordnen und die Gedanken in systematischer Form darstellen zu können. (Da eine solche systematische Anordnung immer schon eine Interpretation einschließt, ist hier die Frage am Platze, ob eine getrennte Behandlung von „Natur und Übernatur" einem praktischen Theologen wie Franz von Sales angemessen ist, dem es doch um den konkreten Menschen geht, der als Sünder oder Begnadeter in der übernatürlichen Heilsordnung steht.)

Der erste Teil zeichnet in kurzen Strichen das Gottesbild, weil dieses die Grundlage bildet für das Verständnis und die Bewertung des Menschen. Die dominierenden Eigenschaften Gottes sind die Güte und die schenkende Liebe. In vier weiteren Teilen wird dann das Menschenbild entfaltet. Zweiter Teil: Der Mensch in seinem physischen Sein als Leib-Seele-Einheit und seine Aufgabe. Dritter Teil: Die Formprinzipien des salesianischen Menschenbildes. Dieser Abschnitt behandelt den freien Willen, den „Monarchen" in der Seele, und die Liebe, die tragende und belebende Kraft des Menschen. Vierter Teil: Die Persönlichkeits- und Lebensgestaltung des Menschen nach dem salesianischen Bilde. Unter der Leitung des Willens und unter dem Antrieb der Liebe dienen alle Fähigkeiten zur harmonischen Entfaltung der Persönlichkeit, die nun in optimistischer Weise das Leben, die Welt und die Mitmenschen bejaht. Fünfter Teil: Die Fülle des salesianischen Men-

schentums im Stande der übernatürlichen Gottbezogenheit. Hier beschreibt der Verfasser die Vollgestalt des Menschen nach Gottes Plan, die „Krönung" der Natur und Persönlichkeit durch die „Übernatur". (Die Formulierung scheint uns manchmal nicht gerade glücklich und theologisch nicht klar genug.) Nochmals stellt er die zentrale Stellung der Liebe heraus, die auf einer festen und dauerhaften Entscheidung des Willens für Gott beruht. Diese Liebe überwindet die Existenz- und Heilsangst des Menschen; denn sie bewirkt eine innige Gottverbundenheit und ein sicheres Geborgensein in der Güte Gottes.

Die Darstellung ist durchweg positiv gehalten. Dabei tritt die Begeisterung des Verfassers für den heiligen Bischof von Genf deutlich hervor. Der Leser wird nicht zögern, die Bewunderung für einen so liebenswürdigen und maßvollen Heiligen zu teilen. Das Charakteristische des Franz von Sales sieht der Verfasser darin, daß dieser den optimistischen, weltoffenen Humanismus seiner Zeit aufgreift, ihn von der Liebe Gottes her theologisch begründet und auf das übernatürliche Ziel ausrichtet. So kennzeichnet er die Lehre des Franz von Sales im Anschluß an Bremond als einen christlichen oder frommen Humanismus. Es sei darauf hingewiesen, daß Hildegard Waach in einem Aufsatz „Johannes vom Kreuz und Franz von Sales" (Jahrbuch für Mystische Theologie, 1955, S. 179—234) gegen eine solche Interpretation des Franz von Sales Bedenken erhebt. Sie macht darauf aufmerksam, daß Franz von Sales als Seelsorger schreibt und darum auf den jeweiligen Seelenzustand seiner Leser Rücksicht nimmt. Sein Humanismus habe weitgehend pädagogische Bedeutung. Zu welcher Seelenhaltung und welchem Ziel er den Menschen führen wolle, zeige sich in den letzten Kapiteln des „Theotimus" und in einigen Bemerkungen, die er in den Briefen an Frau von Chantal über sich selbst macht. Die vollkommene Gottesliebe erscheine bei Franz von Sales noch radikaler und losgelöster von jeder natürlichen Stütze als bei Johannes vom Kreuz. Wenn H. Waach mit ihrer Behauptung Recht hat, so beeinträchtigt das die Größe des Franz von Sales durchaus nicht. Er hätte dann schon erkannt und angewandt, was die heutige Pastoralpsychologie mit Nachdruck fordert: Der Seelsorger muß die religiös-sittlichen Werte und Forderungen so darbieten, daß sie den einzelnen Menschen auf seiner jeweiligen Alters- und Entwicklungsstufe auch wirklich ansprechen können. Diese Annahme würde nur unterstreichen, was auch Königbauer immer wieder hervorhebt und durch zahlreiche Beispiele und Zitate veranschaulicht, nämlich das außerordentliche psychologische Feingefühl des Franz von Sales und seine Meisterschaft in der Seelenführung. Das Buch bietet gerade in dieser Hinsicht wertvolle Anregungen für die Seelsorge und für eine moderne Laienaszese. Bernhard Langemeyer OFM, Münster

Beumer, Johannes SJ, **Auf dem Wege zum Glauben.** Eine katholische Apologetik für Laien. Frankfurt a. Main, Carolusdruckerei, 1956 (kl. 8⁰, 176 S.).

Immer mehr gewinnt die Auffassung an Boden, daß die Theologie nicht nur Sache zünftiger Theologen oder praktischer Seelsorger als Ausrüstung für ihr Amt der Verkündigung ist, daß vielmehr in der heutigen Zeit der Allgemeinbildung und des Allgemeinwissens auch der gläubige Laie einer theologischen Vertiefung seines Glaubens- und Frömmigkeitslebens dringend bedarf. Aus dieser Erkenntnis heraus ist während der letzten Jahrzehnte schon manches in dieser Richtung getan worden. So will insbesondere eine ganze Reihe als Laiendogmatiken bezeichnete Darstellungen der christlichen Glaubenswahrheiten den eigentlichen Glaubensinhalt dem Verständnis gebildeter Laienkreise nahebringen. Aber dem Glaubensverständnis muß erst der Weg bereitet werden, vor allem durch den Nachweis, daß Gott in Jesus Christus sich den Menschen geoffenbart hat und daß die katholische Kirche die Fortsetzerin seines Erlöserwirkens auf Erden ist bis zum Ende der Tage. Eine solche wissenschaftliche Grundlegung des Glaubens zu bieten, ist Aufgabe der Fundamentaltheologie oder Apologetik. In dem vorliegenden Buche wird nun zum ersten Male der Versuch unternommen, das Wesentliche einer solchen wissenschaftlichen Grundlegung und Verteidigung des katholischen Glaubens in zusammenhängender Darstellung interessierten Laienkreisen vorzulegen.

Verf. handelt darum nach Erörterung einiger mehr einleitender Gedanken, die den Sinn einer Wegbereitung des Glaubens und die verschiedenen Möglichkeiten des anzuwendenden Beweisverfahrens zum Gegenstand haben, über die göttliche Offenbarung (Begriff, Möglichkeit, Erkennbarkeit der Offenbarung), über die neutestamentlichen Quellen der Offenbarung (ihre Echtheit, Glaubwürdigkeit und Unversehrtheit), über Christus, den Künder der Gottesoffenbarung (sein Anspruch, Begründung dieses Anspruches durch Wunder, besonders das Wunder der Auferstehung und Inhalt der Offenbarung), über die Kirche als Raum der Gottesoffenbarung (Gründung, Sichtbarkeit, Gliederung der Kirche,

Primat des Apostels Petrus), endlich über die Kirche heute (beständige Dauer der Kirche Christi, verschiedene Wege zu der Kirche von heute, die katholische Kirche als die Kirche Christi).

Es gibt bekanntlich verschiedene Wege, das ins Auge gefaßte Ziel zu erreichen. Die vom Verf. angewandte Methode hat ohne Zweifel den Vorzug der Einheitlichkeit und Übersichtlichkeit. Die einzelnen Ausführungen und Beweise sind klar und durchsichtig und in eine schlichte, leicht verständliche Sprache gekleidet; eine Zeittafel und eine knappe, aber gute Auswahl neuerer Literatur bedeuten eine wertvolle Ergänzung, so daß diese erste Laienapologetik als ein gelungener Wurf bezeichnet werden kann.

Julian Kaup OFM, Paderborn

Rahner, Karl, **Schriften zur Theologie.** Bd. III. Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln, Benziger Verlag, 1956 (gl. 8⁰, 472 S.).

Rahner legt in diesem Bande eine Sammlung von Aufsätzen vor, die sich auf die Theologie des geistlichen Lebens beziehen. Die Aufsätze sind zu verschiedener Zeit entstanden, behandeln sehr verschiedenartige Themen, die zumeist nicht in einem engeren Zusammenhang zueinander stehen, aber doch eine gewisse einheitliche Ausrichtung haben. Verf. hat die 25 Beiträge nach folgenden Gesichtspunkten geordnet: 1. Grundlegende Fragen (10 Aufsätze); 2. Von den Sakramenten (4. Aufs.); 3. Vom Alltag des Christen (2 Aufs.); 4. Von den Ständen (4 Aufs.); 5. Herz-Jesu-Verehrung (2 Aufs.); 6. Leben in der Welt (3 Aufs.). Es ist erfreulich und sehr zu begrüßen, daß sich auch einmal ein Dogmatiker von Fach diesen Fragen des geistlichen Lebens zuwendet, die von der Schultheologie bisher wenig beachtet und bearbeitet wurden. R. weiß zu jedem Thema etwas zu sagen, was aufhorchen läßt und unsere Aufmerksamkeit fesselt. Er weiß auch altvertraute Dinge in eine neue Sicht zu stellen und ganz neu zu sagen. Aber es ist nicht nur ein neues Gewand, das sich uns darbietet. Man spürt, wie hier das Problem selbst auch inhaltlich und spekulativ vertieft und weiter vorangetrieben wird; es ist echte, weiterführende Forschung, die hier geboten wird. Rahners Eigenart, wie sie uns aus seinen ersten beiden Bänden „Schriften zur Theologie" (vgl. die Bespr. in: FranzStud 37 [1955] 423 ff., 38 [1956] 109 ff.) bekannt ist, tritt uns auch hier in charakteristischen Zügen entgegen. Meisterhaft versteht er es, das Thema umkreisend und immer tiefer bohrend, den Leser bis zum eigentlichen Kern des Problems hinzuführen und dann aus der Mitte des christlichen Glaubens heraus eine Lösung aufzuzeigen. Allenthalben begegnen uns die für seine theologische Konzeption so bezeichnenden Gedanken der „geschichtlich-sichtbaren Greifbarkeit", der „Verleiblichung" des Gnadenhaften, Übernatürlichen, Innerlichen. Von hier aus sucht er z. B. den „Sinn der häufigen Andachtsbeichte" herauszuarbeiten und unserem Verständnis näherzubringen (S. 211 ff.). Man lese auch einmal das zunächst auf einer pastoral-theologischen Tagung gehaltene Referat „Beichtprobleme": „Wandlung des Beichtinstituts, legalistisch-magische Tendenzen in der Praxis der Beichte, Entwicklungstendenzen im gegenwärtigen Vollzug der Beichte" (S. 227 ff.). Hier sind die Gedanken, die er in seinem im II. Bande S. 143—183 abgedruckten Aufsatz „Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament" dargelegt hat, für die Praxis fruchtbar gemacht. Wohl zu beachten und zu beherzigen sind auch die Ausführungen in dem Beitrag „Über die gute Meinung" (S. 127 ff.): Der Mensch „kann nicht nur in der Innerlichkeit leben. Er kann sich nicht zum reinen Geist machen. Selbst noch das Innere vollzieht er am Material seiner äußeren Taten und der Dinge und Leistungen, auf die sich diese Taten beziehen. Nicht nur wäre es nicht durchführbar, wollte er sich in seine Innerlichkeit zurückziehen, er würde auch bald merken, daß seine inneren Erlebnisse dünn und unwirklich würden, daß er gar nicht erreichen würde, was er will: die Steigerung und Vertiefung seines ‚Innenlebens'. Er braucht also die Tat nach außen ... Er bringt den inneren Vollzug überhaupt nur fertig, oder wenigstens nur wirklich tief und echt fertig, wenn dieser sich nach außen objektiviert". — Nicht wenige Leser werden dem Verf. dankbar sein, daß er auch ein so dunkle, verworrene und bittere Fragen in sich bergendes Thema „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten" (S. 419 ff.) mutig angepackt und in so abgewogener Weise theologisch tief behandelt hat.

Es wird gewiß nicht jeder einzelne Beitrag jedem in gleicher Weise zusagen, zumal da manche Gedankengänge und ihre sprachliche Einkleidung recht eigenwillig und schwierig sind; aber das Buch bietet eine solche Fülle echter Theologie des geistlichen Lebens, daß jeder es immer wieder zur geistlichen Lesung und zur Betrachtung wählen und daraus reiche Anregungen schöpfen wird.

Valens Heynck OFM, Paderborn

Mengis, Raphael, Der Heilswille Gottes. Luzern, Verlag Gräber u. Cie. (kl. 8⁰, 50 S.).

Mengis, Professor am Priesterseminar in Sitten (Schweiz), gibt in der vorliegenden Schrift keine allgemeine Darstellung des Heilswillens Gottes, wie der Titel eigentlich besagt, sondern er will das spezielle, bisher von den Theologen nicht einheitlich gelöste Problem endgültig klären, wie die göttliche Vorherbestimmung der Menschen in Prädestination und Reprobation mit dem Heilswillen Gottes vereinbar ist. Bekanntlich vertreten die Thomisten in dieser schwierigen Frage eine praedestinatio ante praevisa merita. Gott will nach ihnen zuerst die Glorie eines bestimmten Menschen, und zwar absolut, ohne Rücksicht auf seine Verdienste, und erst in zweiter Linie die Verdienste und Gnaden, und er will all dies vor jeder scientia visionis, d. h. vor jeder Voraussicht der aktuell existierenden Dinge. Dagegen lehren die Molinisten eine praedestinatio post praevisa merita. Nach ihnen bestimmt Gott zuerst die Gnaden und erst in zweiter Linie und in Abhängigkeit von den Verdiensten und in deren Voraussicht per scientiam visionis die Glorie. Die Schwierigkeiten, die nach Ansicht des Verf. und mancher Theologen beiden Erklärungsversuchen anhaften, haben ihn veranlaßt, sich um eine neue Lösung zu bemühen.

Zu diesem Zweck entwickelt er zunächst die wichtigsten, für dieses Problem entscheidenden Bestimmungen des göttlichen Heilswillens. Gott will das Heil aller Menschen, aber nicht als reines Geschenk, sondern als Lohn. Er will darum auch allen *genügende* Gnaden geben, mit denen sie sich Verdienste erwerben und ihr Heil erlangen können, und er will dies alles *ernstlich*. Der göttliche Heilswille ist somit *allgemein, ernstlich, objektiv bedingt*, und er erstreckt sich als solcher auf die Glorie, die Gnade und die menschliche Mitwirkung *zugleich*. Gott will nicht erst, wie die Thomisten lehren, die Glorie unbedingt und dann die zur Erlangung der Glorie notwendige Gnade, damit der Mensch sich die Glorie als Lohn verdiene. Er will auch nicht, wie die Molinisten behaupten, zuerst die Gnade, von der er per scientiam visionis weiß, daß der Mensch mit ihr mitwirkt, sondern Gott will Gnade, Verdienst und Glorie *zugleich*. Wenn Gott die Glorie als Lohn geben will, dann kann er die Verdienste nicht erst consequenter wollen, sondern nur zugleich mit der Glorie, denn wer das Bedingte will, muß auch die Bedingung wollen. Will Gott die Glorie als Lohn, d. h. abhängig von den Verdiensten, dann will er die Glorie *objektiv bedingt*. Dieser ernstliche Heils- und Gnadenwille Gottes hat zum Gegenstand die genügenden Gnaden im allgemeinen (in communi); er umfaßt aber noch nicht konkrete, bestimmte Gnaden, da ja Gott noch keine bestimmte Gnadenordnung festgelegt hat. Dieser ernstliche, allgemeine, objektiv bedingte Heilswille Gottes ist weiterhin ein *vorausgehender*, und zwar geht er der Voraussicht der aktuellen Mitwirkung bzw. Nichtmitwirkung mit der Gnade voraus.

Wenn nun aber Gott auch das Heil aller *ernstlich* wollen muß, so muß er es doch nicht auch *wirksam* wollen; er kann vielmehr das Verlorengehen einiger aus eigener Schuld zwar nicht *in sich wollen*, er kann es aber wohl *negativ zulassen*, weil auch das Verlorengehen einiger noch zum absoluten, letzten und primären Schöpfungsziel hingeordnet werden kann. Gott will somit das Heil aller zwar *objektiv bedingt*, aber dennoch *ernstlich*. Will er es aber auch *wirksam?* Gott *könnte* das Heil aller auch *wirksam* wollen und sie so retten. Aber er *muß* es nicht wollen und er will es tatsächlich nicht, da nicht alle gerettet werden. Der Wille Gottes den Geretteten gegenüber wird Prädestination, der Wille Gottes den Nichtgeretteten gegenüber wird Reprobation genannt.

Die Prädestination bezeichnet somit den *wirksamen* Heilswillen Gottes, der *partikulär* ist. Der Prädestinationsakt ist ein objektiv bedingter Willensakt, d. h. Gott will etwas, das von seiten des Objektes bedingt ist, er will ein bedingtes Objekt; er ist ferner, obwohl er ein objektiv bedingter ist, dennoch ein zum *voraus wirksamer* Willensakt, und zwar wirksam in actu primo. Darunter ist ein Wollen zu verstehen, bei dem der Wollende zum *voraus*, schon vor dem aktuellen Eintreffen der Wirkung und deren Voraussicht per scientiam visionis, weiß, daß er wirksam sein werde. Ein solches zum voraus wirksames Wollen kann nicht nur ein absolutes, sondern auch ein objektiv bedingtes Wollen sein, dann nämlich, wenn die Erfüllung der Bedingung in der Macht des Wollenden liegt, was bei Gott der Fall ist. Um ein solches zum voraus wirksames Wollen handelt es sich, wenn Gott jemand zur Glorie als Lohn bestimmt. Dieser objektiv bedingte, aber wirksame Heilswille Gottes geht also der Kenntnis der Gnaden, der Verdienste und der Glorie als *daseiender* voraus, setzt aber deren Kenntnis als *möglicher* und *bedingt zukünftiger* voraus. Die Prädestination ist somit ihrem Wesen nach nichts anderes als der objektiv bedingte, aber dennoch im voraus wirksame Heilswille Gottes den Prädestinierten gegenüber, der sich sowohl auf die Gnaden als auch auf die Verdienste und die Glorie erstreckt. Aus all diesen Überlegungen ergibt sich, daß die Prädestination mit der Wahl dieser konkreten Gnadenordnung, die sowohl die entitativ übernatürlichen als die entitativ natürlichen Gnaden

umfaßt, faktisch zusammenfällt. Dadurch, daß Gott gerade diese Gnadenordnung wollte, hat er, entsprechend seinem ernstlichen Heilswillen, auch zugleich alles mitgewollt, was er mit dieser Ordnung tatsächlich verbunden wußte: die Wirksamkeit der Gnaden, die Verdienste und die Glorie. Gott will all dies vor dessen Voraussicht als aktuell existierendes; das Wissen, das Gott bei seiner Prädestination voranleuchtet, ist das Wissen um die möglichen und bedingt zukünftigen Dinge (scientia possibilium et futuribilium).

Dagegen liegt das Wesen der Reprobation in der *negativen Zulassung*, daß manche Menschen mit der Gnade nicht mitwirken, so Mißverdienste sammeln und der Glorie verlustig gehen. Gott muß das Heil aller Menschen *ernstlich*, aber nicht notwendig auch *wirksam* wollen. Daraus folgt aber nicht, daß Gott auch schon *vor* der Voraussicht der aktuellen Nichtmitwirkung der Menschen mit den Gnaden und *vor* der Wahl der bestimmten Gnaden den Ausschluß von der Glorie *in sich* und *wirksam* wollen könne. Würde Gott dies schon zum voraus in sich und wirksam wollen, dann müßte er auch aus dieser der Gnadenwahl vorausgehenden wirksamen Willenshaltung heraus in sich und wirksam wollen, daß die Gnaden, die er geben will, *unwirksam* bleiben. In sich und wirksam will Gott den Ausschluß der Reprobierten von der Glorie erst *nach* der Voraussicht der aktuellen Mißverdienste per scientiam visionis, und dann will er ihn auch bedingungslos. *Vor* der Voraussicht der aktuellen Mißverdienste kann Gott den Anschluß einiger nicht positiv in sich, wohl aber *negativ* wollen, d. h. er kann ihn *zulassen*, nicht verhindern wollen. Verf. unterscheidet eine positive und eine negative Zulassung. Die letztere liegt dann vor, wenn jemand etwas, das sonst geschieht, nicht *verhindert*, obwohl er es könnte. Die Zulassung Gottes kann im Falle der Reprobation nur eine *negative* sein: Gott will nicht verhindern, daß der Mensch den für ihn bestimmten Gnaden widersteht, obwohl er es könnte. Die Unwirksamkeit der Gnaden und die Mißverdienste will Gott in keiner Weise positiv und in sich; und vor der Voraussicht der aktuellen Mißverdienste will Gott auch nicht positiv in sich den Ausschluß von der Glorie. Das alles läßt er nur zu, und er kann es zulassen, weil er die Sünde nicht in jedem Falle verhindern muß. Somit gilt von der Reprobation das gleiche wie von der Prädestination, aber mit dem fundamentalen Unterschiede, daß Gott das Heil der Prädestinierten *positiv* und *in sich* will, das Verlorengehen der Reprobierten aber nur *negativ* und *nicht in sich;* er läßt es nur zu. Analog zum Akt der Prädestination ist demnach zur Reprobation zu sagen: Gott will den Verlust des Heiles nur negativ und zulassend, und zwar nur bedingterweise, d. h. in Abhängigkeit von der freien Nichtmitwirkung. Diese Zulassung ist jedoch *wirksam*, weil Gott, bevor er diese bestimmten Gnaden gibt, schon weiß, daß, wegen der freien Nichtmitwirkung der Menschen, mit ihnen Mißverdienste und der Verlust der Glorie verbunden sein werden. Ferner läßt Gott zugleich die Unwirksamkeit der Gnaden, die Mißverdienste und den Verlust der Glorie zu, weil er weiß, daß mit der Unwirksamkeit der Gnaden die Mißverdienste und der Verlust der Glorie notwendig verbunden sein werden. Die Unwirksamkeit der Gnaden, die Mißverdienste und den Verlust der Glorie läßt Gott endlich nur zu vor ihrer Voraussicht als *aktuell* existierender, weil die scientia visionis den Willen Gottes, diese Gnaden zu geben, voraussetzt, Gott aber ihre Wirksamkeit schon kennt, bevor er sie gibt. Somit geht die Reprobation der göttlichen Gnadenwahl nicht *voraus*, sie folgt ihr auch nicht *nach*, sondern sie fällt ebenso wie die Prädestination mit der göttlichen Gnadenwahl zusammen. Dadurch, daß Gott aus allen möglichen Ordnungen, die seinem Geiste vorschweben, eine bestimmte konkrete Ordnung auswählt, in der auch alle Gnaden genau bestimmt sind, sowohl die entitativ übernatürlichen als auch die entitativ natürlichen, sind die einen, von denen er weiß, daß die ihnen zugeteilten Gnaden wirksam werden und zu ihrer Rettung führen, prädestiniert, die anderen, von denen er weiß, daß die für sie bestimmten Gnaden die Zustimmung des Willens nicht finden und so verlorengehen, reprobiert. Darum fällt sowohl die Prädestination als auch die negative, zulassende Reprobation mit der definitiven Wahl dieser bestimmten Ordnung und der in ihr festgelegten Gnadenverteilung zusammen. Diese Wahl hat aber Gott nach seinem *freien Ermessen* getroffen, nicht jedoch deshalb, weil er schon zum *voraus*, d. h. vor der Wahl dieser Ordnung, die einen auserwählt hätte, die anderen nicht, denn das würde seinem allgemeinen Heilswillen widersprechen. Auf die Frage, *warum* es Gott gefiel, diese Ordnung auszuwählen, in der grade diese gerettet werden, jene aber nicht, gibt es für uns keine Antwort. Hier stehen wir vor dem Geheimnis Gottes.

Als Gründe, weshalb man bisher zu einer befriedigenden Lösung des Prädestinations- und Reprobationsproblems nicht gelangt ist, gibt Verf. folgende an: 1. Man hat von Scotus ohne eingehendere Prüfung den Satz übernommen, daß Gott die Glorie als Ziel und die Verdienste und Gnaden als Mittel nicht zugleich wollen könne, wobei man aber übersah, daß es sich hier um ein objektiv bedingtes Wollen Gottes (die Glorie als Lohn) handelt und daß bei einem bedingten Wollen die Bedingung, im vorliegenden Fall die

mit der Gnade erworbenen Verdienste, nicht *nur* Mittel sein kann, daß somit das Prinzip: finis prius intenditur quam media vel finis et media non simul intendi possunt, hier nicht anwendbar ist. 2. Thomisten und Molinisten setzen wirksames Wollen dem absoluten Wollen gleich, wobei sie aber übersehen, daß auch ein objektiv bedingtes Wollen ein wirksames Wollen sein kann, und bei Gott auch tatsächlich ist, wenn er jemand für die Glorie als Lohn prädestiniert. Prädestination besagt nicht notwendig absolutes Wollen, sondern nur ein unfehlbar wirksames Wollen. 3. Thomisten wie Molinisten beachten zu wenig, daß ein absolutes Wollen unter verschiedener Rücksicht absolut sein kann: einmal in bezug auf das intendierte Objekt und dann in bezug auf die Mittel, mit denen man dieses Objekt erreichen will. So kommt es, daß man von einem wirksamen oder auch absolutem Wollen in bezug auf die Mittel auf ein Wollen, das auch in bezug auf das Objekt absolut ist, unberechtigterweise schließt. 4. Ein Grund dafür, daß die Molinisten eine Prädestination erst nach Voraussicht der aktuellen Verdienste annehmen, liegt vermutlich auch darin, daß sie ein allgemein menschliches Verhalten einfach auf Gott übertragen. Wir Menschen können nämlich ein bedingtes Objekt durchweg nicht definitiv und wirksam wollen, bevor die Bedingung tatsächlich in Erfüllung gegangen ist, und zwar deshalb, weil uns die Mittel fehlen, auch die Bedingung zu verwirklichen. Hätten wir solche Mittel, dann könnten wir schon vor der tatsächlichen Erfüllung der Bedingung und ihrer Kenntnis das bedingte Objekt definitiv und wirksam wollen.

Wenn Verf. im letzten Punkte und auch sonst öfter sagt, Gott prädestiniere nach molinistischer Ansicht jene Menschen, deren Mitwirken mit bestimmten Gnaden, wenn sie ihnen zugeteilt würden, er per scientiam mediam vorausweiß, in Voraussicht ihrer Verdienste per scientiam visionis, so scheint es uns etwas zweifelhaft, ob alle Vertreter der molinistischen Theorie mit einer solchen Erklärung ganz einverstanden sein werden. Dürften es sich nicht manche Molinisten so denken: Gott bestimmt ihnen jene Gnaden, deren Wirksamkeit er per scientiam mediam vorausweiß, und prädestiniert sie so; und er sieht dann per scientiam visionis, daß sie tatsächlich mitwirken und ihr Heil erlangen (vgl. etwa Pohle-Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik, II, 623 f.). Wir möchten überhaupt die neue Lösung als eine Vervollständigung der molinistischen Erklärung verstehen.

Damit soll aber die große Leistung des Verf., die uns sehr bedeutsam erscheint, in keiner Weise verkleinert werden. Er hat das schwierige Problem, die göttliche Vorherbestimmung mit dem Heilswillen Gottes zu vereinbaren, allseitig und gründlich durchdacht und, so will es uns wenigstens scheinen, auch gut gelöst. Besonders sympathisch berührt die ruhige, sachliche Art der Behandlung einer so umstrittenen Frage, die Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung sowie die Einfachheit und Schlichtheit der Sprache, die jedem ein leichtes Verständnis ermöglicht. Julian Kaup OFM, Paderborn

Anler, P. Ludwig O. F. M., **Comes pastoralis** confessarii praesertim religiosi. 11. Aufl. Fulda, Parzeller & Co., 1956 (Kl. 8⁰, XII und 351 S.), Leinen DM 12,50.

Der Comes pastoralis hat seit Jahrzehnten zu den beliebtesten Taschenhandbüchern des Seelsorgers gehört. 1914, also beim Ausbruch des ersten Weltkrieges, kam er zum ersten Male heraus, damals noch schüchtern als „Manuskript". Der Autor hatte es sich zum Ziel gesetzt, seinen Mitbrüdern ein Büchlein zu schenken, in dem sie kurz und klar aus Pastoral und Kirchenrecht gerade jene Materien zusammengestellt fänden, die sie in der seelsorglichen Praxis oft brauchten und doch nicht gut genau behalten konnten, damit sie im Augenblick nachschlagen konnten. Der Zweck des Werkes war also kein wissenschaftlicher, sondern ein rein praktischer. Auf Übersichtlichkeit und Genauigkeit kam es an. Gleich der erste Wurf war so gut gelungen, daß viele andere Priester, über den Kreis des Ordens hinaus, nach einem Exemplar verlangten. So kam 1923 die zweite Auflage heraus, diesmal als Buch für die Öffentlichkeit. Durch rasch aufeinanderfolgende Neuauflagen wurde das Werk auf der Höhe gehalten. 1941, mitten im zweiten Weltkrieg, erschien die neunte Auflage in alter Gediegenheit. Es war nicht verwunderlich, daß A. unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg bei der großen Büchernot allseitig gedrängt wurde, seinen Comes wieder aufzulegen. Er hat damals nur mit schweren Bedenken Folge geleistet. Denn die Rechtsentwicklung war im Fluß wie selten zuvor; außerdem fehlte weitgehend die einschlägige Literatur. So kam es, daß die zehnte, 1947 erschienene Auflage von ihren Vorgängerinnen stark abfiel. Das schlechte Papier und die unfreundliche Aufmachung konnte man noch am ehesten als Kriegsnachwirkung verschmerzen. Viel ungünstiger war, daß das Buch bereits bei seinem Erscheinen zum Teil überholt war und überraschend schnell veraltete, so daß es kaum mehr gefordert wurde. Um so dankenswerter ist es, daß der greise Autor nach einer Pause von neun Jahren noch einmal dem Drängen nachgab, alle Hemmungen

überwand und nunmehr die elfte Auflage vorlegte. Mit dieser Ausgabe hat der Verfasser, der auf ein sechzigjähriges Ordensleben und auf eine Tätigkeit als Lektor des Kirchenrechts auf dem Frauenberg in Fulda von 95 Semestern zurückblicken kann, etwas geschaffen, was sich würdig an die hervorragenden Vorkriegsausgaben anreiht. Nicht nur Papier und Aufmachung sind wieder wie früher; alles ist gründlich revidiert und auf den neuesten Stand gebracht. Noch keine Neuauflage ist so stark umgestaltet worden wie diese. Man denke nur an die Bestimmungen über Fasten und Abstinenz, die Notfirmung, eucharistisches Fasten, Abendmessen, Feier der Karwoche und Vereinfachung der Rubriken.

Der Inhalt des Werkes erscheint manchen vielleicht etwas willkürlich ausgewählt; doch das ist mit der Zielsetzung gegeben. Die Nachfrage hat bewiesen, daß A. das Bedürfnis des Durchschnittspriesters, insbesondere des Ordenspriesters, getroffen hat. Das Buch hat folgende Abschnitte: § 1 Die rechtliche Stellung des Ordensmannes in der Seelsorge; § 2 Taufe; § 3 Verfahren bei Konversion; § 4 Eucharistie; § 5 Bußsakrament; § 6 Eheschließung; § 7 Ablässe; § 8 Ablaßgegenstände; § 9 Vollmachten der Priestermitglieder verschiedener kirchlicher Vereine; § 10 Die Dritten Orden; § 11 Bruderschaften und Vereine. Das Werk ist mit einer außerordentlichen Kleinarbeit und Gewissenhaftigkeit zusammengestellt, die selten ihresgleichen findet. Das hindert nicht, daß man an manchen Stellen anderer Ansicht sein kann als der Autor. Was er z. B. über Erlaubtheit oder Verbot der sogenannten Segensmessen schreibt, ist — auch nach dem Wortlaut der kirchlichen Gesetze — entschieden zu milde. Einiges hat inzwischen schon wieder eine Änderung erfahren, so die Bestimmungen über die Feier der Karwoche und über die eucharistische Nüchternheit wie auch die Meßrubriken. Der Autor würde sich um seine Amtsbrüder ein weiteres großes Verdienst erwerben, wenn er alle einschlägigen Änderungen weiter wachsam verfolgen und aufzeichnen und jedes Jahr die Veränderungen seit der letzten Auflage als Anhang herausgäbe. So würde sein Werk immer auf derselben Höhe wie am Tage der Herausgabe bleiben.

Laurentius Köster OFM, Paderborn

Masseron, Alexandre, **La Légende Franciscaine.** Textes choisis, traduits et annotés. In: Textes pour l'histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel Rops. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1954 (8°, 376 S.), kart.

Das Buch stellt einen neuen Versuch dar, das Leben des hl. Franziskus und die frühe Zeit seines Ordens zu schildern. Aus rund 30 Quellenschriften ist der Großteil des Buches mosaikartig zusammengestellt. Insgesamt 17 Kapitel sind auf diese Weise aufgebaut; sie befassen sich mit dem Leben des hl. Franziskus und behandeln in diesem Zusammenhang auch die Fragen um den wachsenden Orden der Minderbrüder. Damit ist der Inhalt der ersten 13 Kapitel angegeben. Die 4 letzten Kapitel sind gewidmet: dem hl. Antonius von Padua, dem hl. König Ludwig, dem Kampf zwischen den Spiritualen und der Kommunität und schließlich der Orient-Mission der Minderbrüder. Jedem dieser Kapitel ist eine kurze historische Einführung mitgegeben worden. Die ersten 54 Seiten sind gefüllt mit der Einführung von Daniel Rops und dem Vorwort von Alexandre Masseron.

Nach dem Prinzip der gesamten Reihe, in der dieser Band erschienen ist, will das Buch dem französischen Leser Quellentexte zur Verfügung stellen, die ihm eine stärkere Kenntnis der franziskanischen Frühgeschichte ermöglichen können. Doch ist das Ganze weit davon entfernt, eine Realkonkordanz zu sein, wenn auch in Einzelfällen gewisse Parallelberichte geboten werden. Damit stellt sich die Frage nach dem Prinzip der Auswahl. Prüft man die Herkunft der einzelnen Stücke, so ergibt sich für die gängigsten Quellen die Reihenfolge: 1 Celano (18 Stücke), 2 Celano (16), Legenda antiqua ed. Delorme (14), Actus (9), Schriften des hl. Franziskus (8), Speculum Perfectionis, Fioretti und Bonaventuras Legenda major haben je 4 Stücke, die sog. Dreibrüder-Legende ist mit 2 Stücken vertreten. Aus dieser Zusammenstellung wird deutlich, daß Masseron eine ganz deutliche Vorliebe für die Legenda antiqua ed. Delorme hat. Warum diese Bevorzugung? Denn bei Berücksichtigung des Gesamtumfanges der einzelnen Quellen steht die Legenda antiqua prozentual sogar an der Spitze. Wir wollen nicht sagen, daß damit die ganze Richtung direkt verfälscht worden sei. Aber wir halten diese Bevorzugung sachlich nicht für berechtigt und würden es lieber sehen, wenn man Celano einen stärkeren Anteil eingeräumt hätte. Wir könnten uns denken, daß man für ein solches Unternehmen z. B. Celano als Grundlage nehmen dürfte und lediglich das bei ihm Fehlende aus anderen Quellen ergänzen müßte. Wahrscheinlich würde der Autor dies aber grundsätzlich ablehnen. Denn seine Meinung über Celano hat er sehr deutlich geäußert: „Il a déformé, lui aussi, beaucoup moins peut-être que les Spirituels, mais beaucoup habilement, et par suite beaucoup plus dangereusement. L'un de ses principaux procédés de déformation, qui est fort simple,

consiste à passer sous silence les paroles ou les gestes qui pourraient être gênants. Sans même rien altérer de la vérité, on peut aussi bien fausser les traits d'une figure que par des transformations plus ou moins conscientes" (S. 38). Hier spricht im Grunde niemand anders als Sabatier, wenn auch mit dem Unterschiede, daß Sabatier wenigstens noch eine andere Quelle als die richtigere herausstellte. Es ist zu bedauern, daß Masseron bei Celano — und genau genommen nur bei Celano — so deutlich von Fälschung spricht und nichts anderes zu Celano zu sagen hat. Ist der Autor hier nicht in den gleichen Fehler gefallen, den er Celano vorwirft, daß man nämlich mit Verschweigen bestimmter Dinge die Wahrheit auch sehr gründlich entstellen kann?

Aus der Sabatier-Richtung kommt es denn auch als ein hoffentlich „letzter Klang vom Hügel", daß die Ministri und die Gelehrten das destruktive Element im Orden gewesen sein sollen (S. 213). Die Problematik um den jungen Orden ist doch reichlich simplifiziert, wenn man mit dem Schema arbeitet, daß jede Entwicklung Abfall vom Ideal sein müsse. — Hinsichtlich der Urregel (S. 81) ist der Irrtum unterlaufen, daß diese Urregel textlich noch ganz erhalten und als Kern in der Regel von 1221 eingeschlossen sei. So einfach liegt der Befund nicht, man muß doch mit textlichen Änderungen und selbst Abstrichen rechnen.

Angesichts dieser Hinweise möchten wir allerdings betonen, daß die aufgeführten Punkte bei Masseron eben mit seiner wissenschaftlichen Einstellung zusammenhängen, über die man diskutieren kann und ja auch viel diskutiert hat. Was allerdings bei den einführenden Zeilen aus der Feder von Daniel Rops auffällt, sind leider nicht Punkte einer anderen wissenschaftlichen Einstellung. Hier hat offensichtlich der rasche Fluß der Sätze zu einer Reihe von Unkorrektheiten geführt. Unkenntnis der Terminologie ließ (S. 16) über Geldverbot und Armut den Satz entstehen: „Ces deux maximes, appliquées strictement, interdisaient l'emploi (sic! leider nicht: „la possession") de tout bien de la terre." Angemerkt sei ferner: Cäsar von Speyer starb nicht in Deutschland (S. 17), und Gerard von Borgo San Donnino war nicht gerade der Hauptsprecher der Spiritualen (S. 18). Etwas merkwürdig wirkt die Behauptung, die Spiritualen hätten sich mit Ludwig dem Bayern gegen Johannes XXII. verbündet (S. 19). Wer zu Ludwig dem Bayern floh, war neben Michael von Cesena ausgerechnet Bonagratia von Bergamo; einen entschiedeneren Spiritualen-Gegner als Bonagratia aber kann man sich kaum denken.

Besonders auffällig ist jedoch die Stelle: „La liberté souveraine qui est privilège de l'âme en qui habite la joie parfaite est, sur le plan terrestre, une anarchie, aus sens étymologique le plus précis du terme, car la seule ‚archie' qu'elle accepte est celle, transcendante à tous les pouvoirs de la terre, de Celui qui règne dans les cieux" (S. 15). Hätte Rops die Schriften des hl. Franziskus genau gelesen, würde er wohl eher „pan-archie" statt „an-archie" gesetzt haben. Nach dem, was Franziskus im Lob der Tugenden über den Gehorsam und im Testament über seine Offenbarungen sagt, kann man erkennen, wie sehr gerade er abgeleitete Macht anerkannt hat. Die so flüssig hingeworfene Bemerkung über die souveräne Freiheit der Seele mag geistreich sein, sie ist aber auch geeignet, Franziskus ganz gründlich zu verzeichnen. Deshalb ist auch das Wort „Drama" oder „Konflikt" hier nicht recht am Platze, denn diese Sachverhalte werden aus der Polarität konstruiert: „anarchie en dieu" und „exigences de la réussite".

Als Ganzes ist das Werk ein interessanter Versuch, das Leben des hl. Franziskus und die Frühgeschichte seines Ordens weniger mit dem eigenen Wort als mit der Autorität alter Quellen darzustellen. Wenn im Corpus des Werkes auch einzelne Unebenheiten angemerkt werden mußten, so möchten wir doch feststellen, daß der große Wurf gut gelungen ist.

Lothar Hardick OFM, Warendorf

Laurent, M.-H., **Le Culte de S. Louis d'Anjou à Marseille au XIVe siècle.** Les documents de Louis Antoine de Ruffi, suivis d'un choix de lettres de cet érudit. In: Temi e Testi, Nr. 2. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1954 (8⁰, 156 S.) kart.

Das St. Bonaventura-Kolleg brachte 1951 in den Analecta Franciscana VII heraus: Processus Canonizationis et Legendae variae Sancti Ludovici O. F. M. episcopi Tolosani. Weil mit dieser Edition das Interesse an der Gestalt des hl. Ludwig neu belebt worden ist, wird man gewiß auch das vorliegende Werk von M.-H. Laurent begrüßen. Denn es bringt Urkunden zum Nachleben des Heiligen, wie es sich in seiner Verehrung abzeichnet. Wenn sich die Urkunden in der Hauptsache auf Marseille beziehen, so hat das seinen Grund darin, daß der Heilige 1319—1423 in dieser Stadt beigesetzt war. Die Truppen des Königs Alfons V. von Aragon brachten 1423 den Leib des Heiligen nach Spanien, wo er in Valencia beigesetzt wurde.

Der Autor hat das Material zu seinem Werk größtenteils einem Ms von Louis Antoine de Ruffi entnommen, der um 1700 lebte. Es ist die Histoire de saint Louis évêque de Toulouse protecteur de Marseille; Laurent entdeckte sie als Ms MQ. 115 im Musée Paul-Arbaud zu Aix-en-Provence. Ruffi hatte dieses Ms einem Minderbruder-Observanten in Marseille übergeben, der es aber nicht nur abschrieb, sondern mit eingreifenden Änderungen in Stil und Aufbau versah und dann 1714 in Avignon drucken ließ als: Histoire de saint Louis évesque de Toulouse et son culte, chez Fr. Sébastien Offray. Dieser Druck von Avignon zeigt aber gerade hinsichtlich des dokumentarischen Teils sehr viele sachliche Änderungen, so daß von dort her manche Unstimmigkeiten in die Geschichte der Verehrung des hl. Ludwig eingedrungen sind. Die Ausführungen um all diese Fragen bestimmen die Einführung vorliegenden Werkes (11—27).

Den größten Teil nehmen die Dokumente ein (29—108). Dort werden nicht nur die von Ruffi gesammelten Stücke geboten, M.-H. Laurent hat auch einzelne ergänzende Dokumente eingeschoben, die er selber fand, um das Werk sachlich stärker abzurunden Dieser Dokumenten-Teil ist mit sehr gutem, kritischem Apparat ausgestattet und archivalisch vorzüglich gearbeitet. Die Urkunden selbst sind z. T. mit klarem Regest, z. T. im Wortlaut wiedergegeben. Über die Zeit vom 4. März 1289 bis zum 9. August 1620 sind insgesamt 55 Dokumenten-Nummern aufgeführt. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß die tatsächliche Zahl der bearbeiteten Urkunden wesentlich höher liegt, weil sachlich zusammenhängende Stücke unter einer Nummer zusammengefaßt sind, so z. B. die Versuche der Stadt Marseille zwischen 1424 und 1431, den nach Spanien entführten Leib des Heiligen zurückzubekommen; die diesbezüglichen 14 Urkunden sind unter Nr. 49 zusammengestellt. Mit der Nennung dieser Ereignisse ist ein erster Schwerpunkt der Sammlung angesprochen. Weitere Schwerpunkte zeichnen sich ab in der Sorge der Anjou's um die Verehrung ihres Familien-Heiligen und in den Beziehungen des Minderbrüder-Klosters von Marseille zum französischen Königshaus. Großes Allgemeininteresse dürfen auch die Nummern 16—20 beanspruchen. Dort haben die Vorbereitungen der ersten Translatio ihren Niederschlag gefunden, wobei den Ratsprotokollen der Stadt Marseille ein besonderer Wert zukommt

Die vier Anhänge (111—135) bringen Einzelheiten zum Leben des hl. Ludwig sowie zur Gelehrten-Persönlichkeit von L. A. de Ruffi. Ein besonderer Vorzug des Werkes ist das sehr sorgfältig erstellte Register (137—153). Es erschließt das reiche Dokumenten-Material mit zahlreichen, sachlich gut gegliederten Stichworten. Der Autor hat dort auch die verwendete Literatur aufgenommen, womit er ein gesondertes Literatur-Verzeichnis eingespart hat. Das ist zwar eine wenig angewandte Methode, bietet aber gewisse Vorteile für den Benutzer. Lothar Hardick OFM, Warendorf

D'Alatri, P. Mariano OFMCap, **L'Inquisizione francescana nell'Italia Centrale nel secolo XIII.** Roma, Istituto Storico dei Frati Minori Cappuccini, 1954 (8^0, 152 S.) kart.

Eröffnet mit einer umfangreichen Bibliographie (3—8) und der Einleitung (9—11), zeigt das Werk folgende Gliederung, die einen Einblick in seinen Inhalt vermitteln mag: I. Die Anfänge der Franziskaner-Inquisition in Italien (11—25); II. Die antihäretische Polemik des Bruders Giacomo de' Capelli (25—36); III. Die Formgebung der Franziskaner-Inquisition und ihre ersten Handlungen in Latium und im Herzogtum Spoleto (36—52); IV. Spuren der Franziskaner-Inquisition im Königreich Neapel, in den Marken, in der Toskana und in der Romagna während der Jahre 1254—1276 (52—64); V. Orvieto: Der Zusammenbruch des Katharertums in Mittelitalien (64—78); VI. Von Nikolaus III. bis Bonifaz VIII.: Die Inquisition in der Toskana (78—96); VII. Die Inquisition in Latium und Umbrien am Ende des 13. Jhdts. (96—112); Zusammenfassung (112—115); Anhang I: Unveröffentlichte Dokumente über die Franziskaner-Inquisition im Mittelalter (116—142); Anhang II: Franziskaner-Inquisitoren in Mittelitalien zwischen 1254 und 1303 (143—149).

Die Arbeit wurde zuerst in den „Collectanea Franciscana" 22 (1952) und 23 (1953) in Fortsetzungen veröffentlicht. Es ist sehr zu begrüßen, daß sie hier in geschlossener Ausgabe der Öffentlichkeit vorgelegt worden ist. Denn dadurch ist sie leichter zu verwerten. Sollte es vielleicht mit dieser Entstehungsgeschichte zusammenhängen, daß kein Register beigegeben wurde? Dies ist unbedingt zu bedauern. Es müßte ein unabdingbares Postulat werden, daß kein wissenschaftliches Werk ohne ein gutes Register erscheint. Denn viele Erkenntnisse gerade der historischen Forschung bleiben ungenutzt, wenn sie nicht durch ein sorgfältiges Register zugänglich gemacht werden. Wenn wir dies Bedauern hier ausdrücken, so deshalb, weil die vorliegende Arbeit an sich einen großen Wert hat.

Wie der Titel erkennen läßt, hat der Autor seine Untersuchungen bewußt in doppelter Weise begrenzt: geographisch und zeitlich. Die geographische Begrenzung auf Mittel-

italien ist erfolgt, weil dort die Organisation der Katharer eine besondere Bedeutung hatte und weil dort die Inquisition besser zum Tragen kam als sonstwo. Die Nähe Roms wirkte sich in stärkeren Impulsen seitens des Papsttums aus, das seine nähere Umgebung ketzerfrei sehen wollte. Der gewählte zeitliche Rahmen läßt eine ganze Reihe aufschlußreicher Tatsachen heraustreten. Das Jahr 1254 sieht die Franziskaner-Inquisition eigentlich erstmals zu voller Aktion kommen, während die Franziskaner vorher nur vereinzelt und mehr helfend wirkten. Später als die Dominikaner treten die Franziskaner als voll verantwortliche Inquisitoren auf. Als der Orden aber generell mit dieser Aufgabe betraut wurde, erfolgte eine ziemlich deutliche Aufteilung der italienischen Gebiete zwischen Dominikanern und Franziskanern. Die Entwicklung ließ die Inquisition praktisch ganz an die jungen Orden übergehen, die bischöfliche Inquisition wurde fast völlig zurückgedrängt. Auch in der Stellung der Päpste zeigen sich gewisse Verlagerungen: während Innozenz IV. die Inquisition rechtlich voll entfaltete und seinerseits oft drängend eingriff, brauchten spätere Päpste nur in besonderen Fällen Entscheidungen zu treffen, sie griffen sogar recht oft mildernd ein, hoben z. T. auch Entscheidungen der Inquisitoren direkt auf.

Einzelne Schwerpunkte zeichnen sich im Werk ab. So ist z. B. die antihäretische Summa des Mailänder Minderbruders Giacomo de' Capelli ziemlich ausführlich behandelt. Dies mit Recht, denn das Werk ist in der Forschung bisher kaum beachtet worden. In ihm fällt besonders auf, daß es sich ehrlich bemüht, den Katharern gerecht zu werden, dies z. T. sogar mit recht lebhafter Verteidigung, wo Vorwürfe als unberechtigt empfunden werden. Ein zweiter Schwerpunkt ergibt sich bei der Auswertung der Inquisitions-Arbeit in Orvieto (14. Mai 1268 — 22. Januar 1269). Dabei zeigt sich, daß von den insgesamt 87 verurteilten Personen keine dem weltlichen Arm zur Hinrichtung übergeben worden ist, eine beachtliche Tatsache, weil die kaiserliche und kirchliche Gesetzgebung in dieser Hinsicht doch recht deutliche Weisungen gaben. Daraus darf mit dem Autor gefolgert werden, daß die Inquisitoren des Mittelalters Blutvergießen möglichst vermieden haben, getreu dem Grundsatz: Ecclesia non sitit sanguinem.

In guter Sachkenntnis sind auch die wesentlichen Probleme aufgezeigt, denen sich die Inquisitoren gegenübersahen: der soziale Fragenkreis mit dem Aufteilen der Güter und den Geldbußen (für Franziskaner besonders heikel wegen des Geldverbotes in ihrer Regel); Schwierigkeiten um die Rückfälligen, um die Verweigerung der Sakramente, um die Erbrechte der Kinder und Nachkommen von Verurteilten; auch die unterschiedliche Rechtslage bei den Stadtgemeinden ist bedacht worden.

Gewiß wird es nicht sehr rasch geschehen, daß die Inquisition des Mittelalters auch in volkstümlichen Darstellungen gerecht beurteilt wird. Es müßte stärker berücksichtigt werden, was gerade dieses Werk herausstellt: dem Mittelalter war die Inquisition ein Gotteswerk, das Gott oft sogar durch Wunder unterstützte; die Inquisitoren haben mit Glaubenspredigt und Volksunterweisung sehr stark vorbeugende Arbeit geleistet, an manchen Orten war es sogar ausschließlich diese vorbeugende Tätigkeit. Für die Geschichte des Franziskanerordens ergibt sich, daß dieser Orden in der 2. Hälfte des 13. Jhdts. durch die Inquisition sicher nicht weniger für die Reinerhaltung des katholischen Glaubens getan hat als die Dominikaner. Man wird auch der weithin beliebten Auffassung ein Ende setzen müssen, als sei die franziskanische Familie so etwas wie eine „Arche Noahs" für alle möglichen Irrlehren und Abweichungen vom Glauben gewesen. Daß der Autor bei aller berechtigten Freude an seinen guten Ergebnissen doch in der Beurteilung der Sache kritisch geblieben ist, zeigt sein Hinweis auf S. 13: An sich steht das franziskanische Ideal der eigentlichen Inquisition fremd, wenn nicht sogar völlig gegensätzlich gegenüber. Die Fachwissenschaft wird gut daran tun, die Ergebnisse des Werkes vor allem hinsichtlich der Geschichte der Minderbrüder aufmerksam zu berücksichtigen.

Lothar Hardick OFM, Warendorf

Bijdragen voor de geschiedenis van de Provincie der Minderbroeders in de Nederlanden. Bundel XIV, hrsg. v. P. Dalmatius van Heel OFM und P. Cunibertus Sloots OFM. 1953 (8⁰, SS. 165—316) kart.

Das Heft bietet einen reichen Inhalt von Beiträgen, die alle in irgendeiner Form zur Geschichte der Minderbrüder in den Niederlanden sprechen. Unsere Hinweise zu den einzelnen Artikeln halten sich an die Reihenfolge des Heftes selbst:

1. P. Willibrord Lampen OFM, *De vergadering te Leiden (24 Mei 1628) betreffende de zaligverklaring van de Martelaaren van Gorcum* (S. 169—177). — Eine der wichtigsten Sitzungen bei der Vorbereitung des Seligsprechungsprozesses für die Martyrer von Gorcum ist die vom 26. Mai 1628 zu Leiden. An Hand einer im Provinzial-Archiv zu Weert liegen-

den Kopie des Processus Remissorialis hebt der Verfasser die wesentlichen Punkte heraus, die bei dieser Sitzung verhandelt wurden. Es ging um das Zeugenverhör der Patres Jakobus Nesseus und Johannes Tyras, die wertvolle Einzelheiten zur Lage des Platzes mitteilten, an dem die Martyrer den Tod fanden, und auch getreue Angaben über die Begräbnisstelle und das Schicksal der Gebeine machten.

2. Leo Bisterbosch, *Franciscaanse gedachtenisprentjes* (S. 178—186). — Gedenkbildchen können wertvolle Aufschlüsse geben für die Frömmigkeitshaltung und auch für die religiöse Volkskunst ihrer Zeit. Eine Reihe solcher kleinen Zeugnisse, die aus Anlaß der ersten heiligen Kommunion und eines Sterbefalles hergestellt sind, werden hier mitgeteilt und ausgewertet. Sie stehen alle im Zusammenhang mit dem Wirken der Minderbrüder in den Niederlanden und liegen zeitlich zwischen 1748 und 1860.

3. P. Dalmatius van Heel OFM, *Het kapittel van de Tertiarissen van Zepperen* (S. 187—208). — Nach einem schon früher in den „Bijdragen" veröffentlichten Überblick über die niederländischen Begardenklöster des Kapitels von Zepperen folgt hier die Bearbeitung des belgischen Gebietes. Es handelt sich im einzelnen um die Begardenklöster in Antwerpen, Overlaer, Mecheln, Sint Truiden, Diest, Brüssel, Thienen, Ophem (Wesembeek), Hoegaarden, Zoutleeuw. Der kurzen historischen Skizze ist je nach Möglichkeit die entsprechende Literatur beigegeben. Für die Geschichte der religiösen Bewegung um 1200 ist besonders Antwerpen von großem Wert, hier liegen Parallelen zu den Humiliaten Italiens vor. Denn der Beginn liegt in einer Gemeinschaft von Webern (seit 1228), die 1290 die Regel des franziskanischen Dritten Ordens annahmen. Auch die weitere Entwicklung Antwerpens ist sehr aufschlußreich, es zeigt sich ganz deutlich der Zug zu immer stärkerer Formung im klösterlichen Sinne.

4. P. Bertilo de Boer OFM, *Waren er reeds in de veertiende eeuw Minderbroeders in Haarlem?* (S. 209—217). — Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, daß bereits 1339 Minderbrüder in Haarlem auftraten, sie haben ihr Haus jedoch schon bald wieder aufgegeben. Klare Entscheidungen lassen sich bei dem spärlichen, aber gut ausgewerteten Urkundenmaterial nicht treffen. Hervorgehoben sei, daß der Verfasser auch die Möglichkeit einer einfachen Terminei berücksichtigt hat, also bei guter Sachkenntnis jene gebotene Vorsicht hat walten lassen, die manche Lokalhistoriker in ähnlichen Fällen nicht angewendet haben.

5. P. Willibrord Lampen OFM, *Pontus de Huyter en zijn gedicht over de Martelaaren van Gorcum* (S. 218—233). — Sachlich hängen die Darlegungen mit Nr. 1 zusammen, womit die Verdienste des Autors um die Geschichte der Martyrer von Gorcum deutlich heraustreten. Es geht um Pontus de Huyter (Heuterus) und dessen „Rythmi Flandrici" über das Leiden der Martyrer von Gorcum. Huyter ist einer der besten Zeugen über die Ereignisse. Denn er wurde mit den anderen Geistlichen Gorcums von den Geusen gefangengenommen. Doch kam er mit dem Leben davon, weil er im Angesichte der Hinrichtung von der Kirche abfiel und dann kurze Zeit im Dienste der Geusen stand. Er konnte in die südlichen Niederlande fliehen, söhnte sich dort mit der Kirche aus und starb 1602 als Pfarrer und Kanonikus von Sint Truiden. Der Verfasser geht genau der Textüberlieferung des Verswerkes nach, das sich mit dem Geschick der Martyrer befaßt. Auch zeichnet er die sonstige wissenschaftliche Arbeit Huyters ein. Auf S. 230—233 sind Auszüge aus den „Rythmi Flandrici" gebracht.

6. P. Dalmatius van Heel OFM, *De Minderbroeders te Nijmegen* (S. 234—256). — Am Beginn des 15. Jhdts. wirkten in Nijmegen Minderbrüder-Konventualen aus dem nahegelegenen Kleef. Sie hatten in Nijmegen aber kein eigentliches Kloster sondern lediglich eine Terminei als Absteigequartier. Wohl durch Bemühen des berühmten Predigers P. Johannes Brugman erhielten die Minderbrüder-Observanten ein Kloster in Nijmegen, wofür 1455 die päpstliche Erlaubnis gegeben wurde. Brugman selbst starb in diesem außerhalb der Stadtmauern gelegenen Kloster. Im Jahre 1490 wurde das Kloster aus Sicherheitsgründen in die Stadt verlegt. Das Jahr 1592 sah die endgültige Aufhebung. Außer diesen hier nur angedeuteten chronologischen Ergebnissen geht der Beitrag in recht instruktiver Art der Tätigkeit des Seelsorge-Klosters nach und bedenkt mit zahlreichen Belegen auch die Beziehungen zu der Stadtbehörde von Nijmegen.

7. P. Cunibertus Sloots OFM, *Minderbroeders in de omgeving van Nijmegen* (S. 257—269). — Sachlich die voraufgehende Arbeit weiterführend, wird hier aufgewiesen, welche Tätigkeit die Minderbrüder im Raum Nijmegen von 1725 bis 1801 entfalteten. Die Ausführungen halten sich an das Dekanatsbuch von Nijmegen. Insgesamt ergibt sich eine erstaunlich hohe Zahl von Minderbrüdern, die in diesem Gebiet vor allem in der Pfarrseelsorge tätig waren.

8. P. Dalmatius van Heel OFM, *Een brief van Bisschop Aegidius de Monte O. F. M. ober verboden boeken* (S. 260—261). — Der abgedruckte Brief vom 17. Dezember 1571

spricht von dem Bemühen des spanischen Königs um die Reinerhaltung der katholischen Lehre. Für Einzelheiten hinsichtlich der Praxis in der Bücherzensur ist er recht aufschlußreich.

9. P. Cunibertus Sloots OFM, *Pater Johannes Gerardus van den Burgh O. F. M.* (S. 262—264). — Inhaltlich ist der Beitrag eine Ergänzung zu Nr. 2. Denn hier wird der Totenzettel des P. Johannes Gerardus van den Burgh behandelt. Er enthält einen in Verse gefaßten biographischen Überblick im Stil seiner Zeit. Ein Faksimile-Abdruck des Totenzettels ist beigegeben.

10—14. Den Rest des Heftes (S. 265—316) füllen bibliographische Notizen über die Franziskaner in den Niederlanden sowie die Buchbesprechungen.

Obenstehender Überblick mag deutlich machen, wie wertvoll für die Ordensgeschichte solche Sammel-Publikationen einer Reihe sind. Detailfragen, von denen größere ordensgeschichtliche Werke oft nicht viel mehr als das einfache Ergebnis übernehmen können, werden auf diese Weise genau geklärt. Man kann die Niederländische Ordensprovinz zu dieser Serie nur beglückwünschen. Lothar Hardick OFM, Warendorf

Thaler, Walter, **Geschichte des Franziskanerklosters zu Telfs.** Festschrift zur 250-Jahr-Feier. In: Schlern-Schriften, Nr. 144. Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1955 (8°, 76 S. mit 4 Abb.) kart.

Die von W. Thaler geleitete Festschrift enthält folgende Beiträge: P. Florentin Nothegger OFM, Das Franziskanerkloster zu Telfs (7—46); Karl Paulin, P. Vincenz M. Gredler O. Fr. M., Ordensmann — Naturforscher — Jugendbildner (47—55); R. Klebelsberg, P. Vincenz Gredler, ein Tiroler Naturforscher (56—59); 3 Anhänge aus der Feder von P. Florentin Nothegger OFM führen auf: die aus Telfs und Umgebung stammenden Franziskaner (60—66), die Oberen von Telfs (67—70), die in Telfs verstorbenen Franziskaner (71—75).

Wie aus diesem Überblick hervorgeht, kann man zwei Materialkreise unterscheiden: die Geschichte des Klosters Telfs und die Gestalt von P. Vincenz Gredler. Die Geschichte des Klosters stützt sich vornehmlich auf die ab 1703 berichtende Kloster-Chronik, neben der auch einschlägige Literatur und Archivalien herangezogen wurden. Man hat als Datum des Jubiläums das Jahr der Einweihung und der Eröffnung des Klosters gewählt, die beide 1705 stattfanden. Darum kann der erste Abschnitt der Klostergeschichte auch die Zeit vom Baubeginn 1703 bis 1720 umgreifen und schildert somit die Periode der Gründung und Einrichtung. Die Zeit des Josephinismus und das Dekret des Kaisers Franz I., mit dem der Fortbestand der Klöster gewährleistet wurde, setzen mit den Jahren 1780 und 1815 drei weitere Abschnitte der Klostergeschichte fest. Die Art, wie das Material verarbeitet und dargestellt worden ist, darf vorbildlich genannt werden. Denn der Verfasser bringt einerseits das lokalgeschichtlich Wichtige, stellt es andererseits aber immer wieder in die Zusammenhänge der großräumigen Geschichte. Dies sei angemerkt für die Fragen um die Gründung und die seelsorgliche Arbeit (hier werden gute Einblicke in die Frömmigkeit des Barock eröffnet) und für die Epoche des Josephinismus. So hat diese Geschichte eines einzelnen Klosters nicht nur ein Interesse bei denen verdient, die irgendwie zu seinem Kreis gehören, sie kann auch dem weiteren geschichtlichen Rahmen der jeweiligen Zeit guten Dienst erweisen. Was die drei Anhänge bieten, spricht vom exakten Fleiß des Verfassers, der mit größter Sorgfalt den biographischen Einzelheiten nachgegangen ist. Über den reinen Mitteilungszweck hinaus haben diese Listen insbesondere für die Familiengeschichte großen Wert. Der Ordenshistoriker wird es auch begrüßen, daß dem großen Naturwissenschaftler P. Vincenz M. Gredler, der aus Telfs stammte, in dieser Schrift mehrere Seiten gewidmet sind, die seine Persönlichkeit und seine wissenschaftliche Arbeit behandeln. Lothar Hardick OFM, Warendorf